UNIVERSITÉ DE RENNES — FACULTÉ DE DROIT

L'Anarchisme-Communisme

Sa lutte
contre le Marxisme
et contre l'État et le Droit

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée et soutenue le 2 Mai 1930, à 15 heures

par

R. E. CHARLIER

JURY — Président : M. CAVARÉ, Professeur ;
Suffragants : MM. FROMONT, Professeur ; LAGARDE, Agrégé.

RENNES
Imprimerie Typographique et Lithographique H. RIOU-REUZÉ
1930

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549206_0023

UNIVERSITÉ DE RENNES – FACULTÉ DE DROIT

L'Anarchisme-Communisme

Sa lutte
contre le Marxisme
et contre l'État et le Droit

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée et soutenue le 2 Mai 1930, à 15 heures

par

R. E. CHARLIER

JURY
- Président : M. CAVARÉ, Professeur ;
- Suffragants : MM. FROMONT, Professeur ; LAGARDE, Agrégé.

RENNES
Imprimerie Typographique et Lithographique H. RIOU-REUZÉ
—
1930

La Faculté n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

PRÉFACE

On ne trouvera pas dans ces pages l'histoire de l'Anarchisme-Communisme en tant qu'il a été un mouvement de quelque importance à la fin du XIX[e] siècle ou qu'il se prolonge de nos jours. On n'y trouvera pas non plus, sur le plan doctrinal, l'analyse détaillée des réponses multiples fournies par ses penseurs et ses militants aux diverses questions que posent : la critique de la société actuelle (*mourante* comme ils disent, et certes en voie de profonde transformation), — la conception d'une société *future* (qu'il s'agisse d'un idéal arbitrairement choisi, ou de prévisions sociologiques), — et la recherche du mode suivant lequel celle-ci doit succéder à celle-là. Une telle analyse ne serait sans doute qu'un volumineux assemblage de monographies assez disparates.

Cette étude n'est donc point exhaustive, mais schématique.

La vie morale et politique nous montre les hommes cherchant à quelles valeurs spirituelles se vouer, les gouvernants et les gouvernés essayant la difficile conciliation de l'autorité et de la liberté. L'économie nous montre les prétentions rivales du capital et du travail à diriger la production et à s'approprier les produits, les efforts de l'être, au travers des complexités de la vie moderne, pour la satisfaction la plus complète possible de ses besoins. Tous ces ordres de difficultés s'interpénètrent : le *politique* et l'*économique* s'enchaînent et se commandent, le *moral* et le *social* sont indissolublement liés. Mais lequel dit le dernier mot, et quelle solution d'ensemble est applicable à ces problèmes vivants ? Pendant que la pratique les résoud au jour le jour, fragmentairement, au petit bonheur, les théories se disputent l'attention du public. Dans ces cinquante dernières années, une doctrine a surgi qui propose une solution originale.

Elle s'en remet à l'individu libre, déchaîné de toute sujétion, du soin d'ordonner toutes choses en toute indépendance. Dans le domaine moral et juridique, elle supprime l'autorité. Dans le do-

maine économique, elle fait tomber toutes les limites apportées à la domination de l'homme sur les choses, et brise les rapports étroits, les cadres rigides où l'on se croyait obligé de contenir l'activité du producteur et les aspirations du consommateur.

Liberté intégrale ! Tout est à tous !...

On est conduit à se demander, avant d'émettre un jugement de *valeur*, quelle est la *signification* même de ces propositions, et c'est ce que nous avons voulu faire ici avec objectivité, laissant la parole à leurs partisans, présentant leurs idées en un exposé synthétique, qui ne comporte en aucune manière l'indication de nos propres opinions.

Nous rechercherons d'abord la genèse de ces idées, leur ambiance originelle, pour mieux en pénétrer l'esprit; tel est le seul objet de l'historique rapide qui constitue notre première partie. Il est l'introduction nécessaire de la seconde, où la doctrine anarchiste-communiste est étudiée en elle-même, indépendamment du mouvement qui lui a donné naissance, puis précisée au moyen de quelques confrontations.

***

Nous tenons à remercier ici M. le doyen Bodin, dont les indications et les conseils nous ont été précieux, et M. Augustin Hamon, sociologue et homme de lettres, qui a grandement facilité notre travail en mettant très aimablement à notre disposition sa bibliothèque et ses souvenirs sur le mouvement anarchiste.

PREMIÈRE PARTIE

LA GENÈSE DU MOUVEMENT

CHAPITRE PREMIER

DES PRÉCURSEURS

Les aspirations libertaires et égalitaires sont de tous les temps. Les anarchistes-communistes qui les ont vécues de nos jours ont pu se découvrir dans l'histoire des idées de nombreux ancêtres. On a cité Lao-Tseu, Diogène, Rabelais, La Fontaine. On a parlé du caractère communiste et anarchiste du christianisme primitif. On a exhumé le *Testament* du curé Meslier...

Mais ces aspirations ont revêtu, dans les conditions modernes d'expérience politique et économique, dans la société civilisée actuelle, une forme nouvelle; elles ont cherché une justification philosophique et scientifique dans les courants d'idées récents : elles se sont concrétisées dans un mouvement d'une certaine importance, fraction du grand mouvement socialiste, et elle ont donné naissance à une doctrine socialiste originale : l'Anarchisme-Communisme contemporain (1). Cette doctrine est essentiellement

(1) « Si l'anarchie est aussi ancienne que l'humanité, du moins ceux qui la représentent apportent-ils quelque chose de nouveau dans le monde. Ils ont la conscience précise du but poursuivi, et d'une extrémité de la terre à l'autre ils s'accordent dans leur idéal pour repousser toute forme de gouvernement. Le rêve de liberté mondiale a cessé d'être une pure utopie philosophique et littéraire, comme il l'était pour les fondateurs de Cités du Soleil et de Jérusalem nouvelles; il est devenu le but pratique, activement recherché par des multitudes d'hommes unis, qui collaborent résolument à la naissance d'une société dans laquelle il n'y aura plus de maîtres, plus de conservateurs officiels de la morale publique, plus de geôliers ni de bourreaux, plus de riches ni de pauvres, mais des frères ayant tous leur part quotidienne de pain, égaux en droits et se maintenant en paix et en cordiale union, non par l'obéissance

l'œuvre de Bakounine, d'Elisée Reclus, de Kropotkine, de leurs amis et disciples. Pour comprendre sa genèse, il suffira d'indiquer ici quelques points de repère, jugés particulièrement importants par les anarchistes eux-mêmes, dans l'évolution des idées qui sont venues se rejoindre en elle : l'idée *socialiste* et l'idée *libertaire* (2).

Le Socialisme

On oppose avec raison l'*Anarchisme-Communisme* à la *Social-Démocratie* (en France, parti S. F. I. O.) et au *Communisme bolchéviste* (en France, parti S. F. I. C.). On ne doit pas, pour autant, perdre de vue que ces théories et ces pratiques diverses ne sont que des fractions du Socialisme *lato sensu*. Le Socialisme, c'est le mouvement vers la socialisation de l'activité économique et la mise en commun des biens.

Au sein de la Révolution politique de 1789, Gracchus Babeuf incarna la déception populaire devant le triomphe de la bourgeoisie, et agita l'étendard du Communisme. Aussi les anarchistes saluent-ils en lui un hardi novateur. Cependant ils ne partagent pas ses conceptions autoritaires, inspirées des utopistes, sur l'organisation de la société socialiste, ni ses méthodes insurrectionnelles et dictatoriales (qui devaient donner naissance au blanquisme); enfin ils reconnaissent que sa tentative était prématurée.

Mais le développement du régime capitaliste allait susciter des doctrines socialistes plus fouillées, plus significatives. L'Anarchisme-Communisme se considère comme un Socialisme perfectionné dont les origines doivent être cherchées dans l'Internationale.

à des lois qu'accompagnent toujours des menaces redoutables, mais par le respect mutuel des intérêts et l'observation scientifique des lois naturelles » (Elisée Reclus, *l'Anarchie*, 1896). — « En même temps qu'une nouvelle vue d'ensemble, une nouvelle philosophie, s'élabore dans les sciences, nous voyons aussi s'élaborer une conception de la société, tout à fait différente de celles qui ont prévalu jusqu'à nos jours... L'anarchie se présente comme une partie intégrante de la philosophie nouvelle... C'est seulement aujourd'hui que l'idéal de société où chacun ne se gouverne que par sa propre volonté... s'affirme sous son côté économique, politique et moral à la fois, et qu'il se présente appuyé sur la nécessité du communisme, imposé à nos sociétés modernes par le caractère éminemment social de notre production actuelle » (Kropotkine, *l'Anarchie, sa Philosophie, son Idéal*, 1896).

(2) Nous rejetons à la fin de cette étude les doctrines de Tolstoï, de Stirner, de Tucker, dont l'examen ne trouve pas place dans cet historique, puisqu'elles n'ont aucune influence sur la formation de l'Anarchisme-Communisme, mais qui, par un rapprochement suggestif, nous permettront de mieux en comprendre l'esprit (Voir Deuxième Partie, titre II).

Mais celle-ci a eu des précurseurs auxquels il rend hommage. Selon Kropotkine, le *saint-simonisme* aurait « abouti » à la Social-Démocratie, l'*owenisme* et le *fouriérisme* (qu'il considère comme un socialisme associationniste) à l'Anarchisme.

Saint-Simon affirme bien que les formes politiques, les luttes politiques, sont sans importance, et que le gouvernement est une inutile *superstructure*. Mais la réalité et la prospérité de la société résident pour lui dans l'industrie. La liberté, estime-t-il, n'a de base solide que dans le progrès technique (*socialisme de producteurs*). Quant à l'inégalité, il ne cherche pas à la supprimer; les inégalités naturelles doivent conduire à des postes plus ou moins élevés et entraîner des rémunérations inégales. Dans la société qu'il espère, organisée pour produire beaucoup et bien, dirigée par les industriels assistés de savants, hiérarchisée (et où, complétant ses idées, ses disciples ont introduit la socialisation des moyens de travail) « chacun sera placé selon sa capacité et rétribué selon ses œuvres »; *l'action des hommes sur les choses qui remplacera le gouvernement des hommes par les hommes* exigera une administration économique compétente et puissante et des travailleurs disciplinés. Le saint-simonisme apparaît bien ainsi comme le devancier du collectivisme autoritaire.

La sympathie manifestée par Kropotkine à l'égard de l'*owenisme* s'explique aisément.

Si Owen s'est engagé successivement dans les diverses voies du « paternalisme » patronal, de la législation ouvrière, de la fondation de colonies communistes, de la coopération, du trade-unionisme, c'est qu'avant tout il a été guidé par la conviction que l'homme est à tel point le produit du milieu social que sa responsabilité disparaît; pour le rendre bon et heureux, il faut avant tout modifier le milieu social. De son principe, Owen n'a pas développé les conséquences politiques. Mais on peut les entrevoir, et l'Anarchisme semble le prolongement logique de cette théorie qui constate « l'adaptation et la subordination de l'homme au milieu ». (Ch. Gide.)

Owen dit lui-même que sa conviction le conduit « à considérer les hommes et la nature humaine avec une charité illimitée, les hommes ne lui apparaissant plus comme responsables de leurs actes ». Dans l'ordre économique, comme le montre M. Ch. Gide, cette croyance aboutit logiquement au communisme. La conception du droit au produit intégral du travail ou du salaire proportionné au temps de travail fourni n'est qu'une transposition, dans le domaine économique, de l'idée morale d'*imputation* à l'individu du résultat de son activité. Elle correspond à un principe de rétribution, a une notion de mérite et de démérite. Si l'on considère

l'homme comme irresponsable de son œuvre, si l'on cesse de se reporter à celle-ci pour déterminer ce à quoi il a droit, le communisme s'impose. Le besoin devient la seule mesure à laquelle on puisse s'arrêter pour déterminer la quantité de biens qu'il faut attribuer à l'individu.

Et cette idée peut être étendue au delà du domaine économique. Par exemple, en matière pénale, elle supprime le droit de punir, dans la mesure tout au moins où il s'appuie sur l'imputabilité du délit à la volonté de son auteur. En matière politique, ajoutent les anarchistes, elle aboutit logiquement à l'anarchisme. Si l'homme est irresponsable, pourquoi lui adresser des ordres et des défenses? La seule façon de le guider n'est pas de placer au-dessus de lui un pouvoir, mais de transformer le milieu où il évolue, de le rendre bon *par le milieu*. On est ainsi conduit à supprimer toute injonction et toute limitation sociale. A la satisfaction intégrale des besoins dans l'ordre économique correspond la liberté totale dans l'ordre politique.

Le milieu social est à son tour composé d'individus. Si l'on veut le recréer, il faut agir sur eux, et c'est pourquoi Owen accorde une place prépondérante à l'éducation (qui jouera aussi un rôle important dans l'Anarchisme). D'autre part on modifiera directement la structure sociale, — et par là même on éduquera encore, indirectement, les individus — en les groupant dans des *associations* où ils échappent à l'emprise des conditions économiques viciées du milieu actuel. Ces associations seront des agents de transformation sociale. C'est le socialisme « associationniste ». Si l'on ne réussit pas à transplanter l'individu dans une colonie communiste, tout au moins pourra-t-on, sans quitter les pays capitalistes, le rendre plus heureux et par là même en faire à la fois un meilleur producteur et un meilleur élément social. Les patrons bienveillants et éclairés sont l'exception; mais pourquoi les prolétaires ne tenteraient-ils pas de s'affranchir du salariat (c'est l'idée du Magasin d'Echange et de la coopération), ou tout au moins d'arracher au patron les améliorations auxquelles il ne consent pas de bon gré (c'est le principe du trade-unionisme)?

Si donc Owen avait un moment cru à l'efficacité des institutions patronales modèles ou de la législation industrielle, il n'hésitait pas à se tourner vers des solutions plus radicales. Le trade-unionisme, et la coopération (qui n'a pas été préconisée par lui, mais est un prolongement naturel de ses théories) visent, l'un à combattre le capitalisme sur son propre terrain, l'autre même à l'abolir. Ces solutions n'ont encore rien de subversif. Mais, dans une large mesure, l'Anarchisme-Communisme va nous apparaître comme une

interprétation et une application révolutionnaires de principes très voisins de ceux d'Owen.

Bebel a appelé Fourier le « père de l'anarchisme » (3), titre généralement réservé à Proudhon. Il est vrai que Fourier est partisan de la propriété individuelle; que dans son système d'organisation du travail règnent une hiérarchie rigoureuse, une grande centralisation; qu'il prévoit des rémunérations à peu près égales pour le *travail*, le *capital*, et le *talent* (il entend par là le travail de direction des ateliers). Mais ces détails du système phalanstérien ne doivent pas nous faire perdre de vue les grandes idées par lesquelles le fouriérisme prépare les voies à l'Anarchisme.

Fourier croit à l'harmonie universelle. Mettez des cailloux dans une boîte, et d'eux-mêmes ils s'arrangeront mieux que vous ne pourriez le faire, quelque habile et soigneux que vous puissiez être. L'ordre spontané prévaut donc sur l'ordre imposé.

De même, puisque l'individu a des passions, pourquoi les réprouver, vouloir les comprimer? « L'ordre sociétaire les emploie telles que Dieu les a données. » L'ordre libéral avait eu partiellement une vue analogue : il comptait sur l'appât du lucre pour obliger l'individu à être prévoyant, laborieux, à vaincre le dégoût de l'effort. Fourier va plus loin, puisqu'il veut rendre le travail lui-même attrayant. Et il y emploie toutes les passions. Par exemple, le travail en groupe sera une source de joie, parce que l'homme est sociable. L'infinie subdivision des tâches permettra au travailleur de *papillonner* sans cesse d'atelier en atelier, et d'exercer toutes ses facultés. L'émulation, qui le poussera à toujours faire mieux, ne se changera pas en jalousie, grâce au système des groupes échangeant constamment leur personnel.

Enfin Fourier prévoit une éducation intégrale et libertaire, qui permettra à chacun de développer toutes ses capacités, le préparera à tout faire et à tout comprendre.

Toutes ces idées se retrouveront dans l'Anarchisme, et c'est pourquoi Kropotkine a pu écrire avec espoir : « Comme organisation matérielle, le *rêve* de Fourier n'était nullement un rêve ».

Mais beaucoup plus qu'à ces devanciers lointains, l'Internationale doit son socialisme à Karl Marx, et les anarchistes reconnaissent que, de même que tout le Socialisme moderne, ils sont largement tributaires de ce grand théoricien. Ils n'ont cependant pas hésité à engager contre lui, dès l'époque de l'Internationale, une

---

(3) Cité dans H. Bourgin, *Fourier, Contribution à l'étude du socialisme français*, Paris, Soc. Nouvelle de Lib. et d'Ed., 1905. Voir les rapprochements entre anarchisme et fouriérisme indiqués par M. Bourgin.

lutte ardente au nom de l'idée de *liberté*, qu'ils ont surtout puisée chez Proudhon, et qu'avant celui-ci Godwin avait déjà poussée à ses conséquences extrêmes.

La Liberté

GODWIN

Né en 1756, prédicateur de 1778 à 1782, Godwin vécut ensuite à Londres, de sa plume, jusqu'à sa mort (1836). A l'époque où la plupart des esprits avancés subissaient la fascination de la Révolution jacobine, il écrivit ses « *Recherches sur la Justice dans la politique et sur la vertu et le bonheur de tous* » (1793), où l'on a pu voir le premier grand écrit anarchiste (4).

Godwin est rationaliste. Il estime avoir découvert une vérité scientifique, et veut la faire briller aux yeux de tous. Il statue, en homme du XVIII[e] siècle, pour la *nature humaine* de tous les temps et de tous les pays. Il croit à l'efficacité d'une démonstration de bonne foi. Il a *compris que tout gouvernement enrayait nécessairement notre perfectionnement;* il s'attache à démontrer ce théorème et à en dégager la portée.

Son principe est que l'homme peut et doit être heureux. Le but altruiste que poursuit Godwin est en somme celui que s'assignera tout le socialisme du XIX[e] siècle, y compris l'Anarchisme-Communisme. C'est le bien-être de tous et de chacun. Non pas, comme chez Stirner ou chez Tucker, chaque individu poursuivant isolément ses propres fins, ni comme dans Platon, chaque individu concourant à la prospérité et à la gloire de la Cité, d'une collectivité supérieure aux membres qui la composent, mais chaque individu travaillant à l'épanouissement de tous ses semblables, de toutes les individualités dans un bonheur général.

Mais ce que Godwin critique, ce n'est pas l'appropriation, en exclusivité, des choses par les individus, ce n'est pas la propriété; c'est la répartition actuelle des biens. Il recherche, non la mise en commun des richesses, mais un certain état d'égalité de la propriété où chacun aurait assez pour vivre agréablement, sans retenir quoi que ce soit qui empêche les autres d'avoir eux aussi le nécessaire et le superflu. L'inégalité actuelle crée la misère et s'oppose au progrès intellectuel et moral. Quand les biens seront équitablement répartis suivant les besoins de chacun, tout le monde pourra s'instruire, la haine et l'ignorance disparaîtront. Le progrès économique

(4) Voir Nettlau, *Der Vorfrühling der Anarchie*, Berlin, 1925, ch. VIII et IX.

fera des pas de géant. Godwin entrevoit le travail attrayant, rendu facile et court (une demi-heure par jour) par les conquêtes de la science; tout le monde travaillera de ses mains. Ce sera une vie simple et saine.

Si donc il n'est pas socialiste, Godwin, au point de vue politique, est nettement anarchiste. Tandis que l'individualisme du XVIII[e] siècle se bornait à combattre les excès de l'autorité, ou à lui interdire le domaine économique, Godwin écrit : « N'oublions jamais que tout gouvernement est un mal; que c'est l'abdication de notre propre jugement et de notre conscience ». Il montre que le Pouvoir est inacceptable, qu'il soit basé sur la force (ce qui serait le renoncement à l'humanité), sur le droit divin (ce qui signifierait, ou bien que Dieu approuve la force, ou bien que certains Gouvernements seulement sont approuvés par Dieu, auquel cas il est impossible de savoir lesquels), ou sur le contrat (car le contrat par lequel on se dépouille de son autonomie morale serait nul et non avenu).

L'organisation de la société idéale ne sera donc pas plus fondée sur le respect des contrats que sur l'autorité d'un gouvernement. Aucune promesse ne peut me lier, car : ou j'ai promis une chose mauvaise, et alors il ne faut pas tenir ma promesse; ou j'ai promis une chose bonne, mais si une action meilleure encore s'offre à moi, c'est cette dernière que j'accomplirai et non celle promise; ou enfin j'accomplirai ce que j'ai promis, non parce que je l'ai promis, mais parce que cela est bon en soi. « C'est la valeur des choses qui doit me guider, et non un point de vue extérieur et étranger. Or la valeur des choses n'est pas influencée par le fait que j'ai pris un engagement ».

Godwin a imaginé la possibilité d'une société qui n'eût d'autre mobile que le bonheur commun et d'autre force de cohésion que la Raison.

S'il subsiste une norme générale, ce n'est pas le respect des contrats, mais la *réparation des torts causés à autrui et l'effort vers le bonheur commun*, parce que là est le dernier mot de la justice : « Si la justice doit avoir un sens quelconque, c'est bien celui-ci : il est juste que je contribue le plus possible au bien-être de tous ». Ainsi le *neminen laedere* est un minimum, et il faut faire encore quelque chose de plus (et cette conception généreuse et active de la justice annonce bien l'éthique kropotkinienne) : il faut vouloir du bien à autrui (*solidarité*).

Enfin, Godwin, qui a attribué à la Raison le pouvoir de maintenir et de faire progresser la société de l'avenir, lui attribue aussi le pouvoir de la créer. La seule chose à faire est de convaincre les

gens de la nécessité du changement, et ce changement s'opérera sans violence quand ils auront compris. Les armes ne sont jamais des arguments. On ne triomphe d'une idée fausse qu'en lui opposant, sur le terrain intellectuel, une idée juste. La *transformation si nécessaire* ne sera pas un acte, mais le *fait d'une illumination générale des consciences.*

Le rayonnant optimiste de Godwin suscita la réplique célèbre de Malthus, l'*Essai sur le Principe de Population*, dont la première édition est de 1798, et qui connut rapidement le plus grand succès. Epouvanté d'avoir suscité indirectement cette doctrine qu'il regardait *avec une horreur inexprimable*, Godwin entreprit de la combattre en étudiant à fond la démographie, non sans avouer naïvement que ce genre de discussions lui fait « éprouver un douloureux serrement de cœur ». Il n'aime pas l'économie politique, dont toutes les lois sont d'airain. Aussi, dans ses *Recherches sur la Population* (1818), il ne se contente pas d'accumuler contre Malthus un luxe d'arguments statistiques, géographiques et historiques, il entreprend de « chercher à établir des idées justes pour bien juger quelle est la condition de l'homme sur la terre ».

L'antagonisme entre les deux moralistes anglicans, clairement résumé par Godwin, montre avec une netteté admirable le pessimisme foncier de la philosophie de l'*ordre naturel* et l'optimisme indéfectible de la philosophie libertaire.

Godwin essaie de définir par quoi l'homme diffère des animaux. Il énumère ses qualités propres : persévérance et prévoyance dans son industrie, faculté d'invention, transmission des acquisitions intellectuelles par les livres, « ces fastes permanents ». En outre, « l'homme possède en lui-même les germes du sentiment et de la vertu, et le principe des affections expansives, le patriotisme et la philanthropie ». Enfin, et surtout, « l'espèce humaine est susceptible de se perfectionner d'âge en âge, et c'est par suite de cette disposition que nous sommes arrivés à tous les raffinements dans les arts mécaniques et dans les sciences, qui ont été successivement développés ».

Ainsi l'homme dispose, dans ses aptitudes personnelles et dans ses habitudes sociables, de raisons illimitées d'être heureux. Pourtant, le même cœur, la même ambition, la même intelligence, le même corps qui nous procurent tant de joies, nous apportent aussi mille déceptions et mille souffrances. Les institutions humaines aussi attentent gravement à notre bonheur. « La société est sans contredit la source d'innombrables jouissances; hors de l'état social, l'homme peut à peine savoir ce que c'est que la vie; et pourtant, de

combien de manières la société ne porte-t-elle pas atteinte à l'indépendance et au repos de ses membres ! »

Mais si la vie vaut d'être vécue, si nous sommes soutenus par cette « joie intérieure qui s'accorde si bien avec la nature de l'esprit humain », c'est que nous sentons que « l'homme est à un deggré considérable l'artisan de sa propre fortune », et par son action peut constamment diminuer ses peines et augmenter ses satisfactions. Il peut à l'infini combattre ses maladies, augmenter ses vertus, éliminer ses erreurs et améliorer ses institutions sociales. Ainsi ce monde *mérite qu'on y demeure...* « Telle était la manière dont on envisageait la condition de l'espèce humaine avant que l'*Essai sur la Population* ait paru. »

L'*Essai* de Malthus, mettant au jour toute l'amertume de la doctrine de l'Ordre naturel pessimiste, est venu dire : Améliorez ce que vous voudrez, ce que vous pourrez, rien n'y fera. « *Les institutions humaines ne sont que des causes légères superficielles; rien que des plumes qui flottent à la surface.* » L'ennemi dont vous êtes la victime perpétuelle, impuissante et désespérée, *ce sont les lois de la nature, qui sont aussi les lois de Dieu*, et contre lesquelles on ne peut rien. L'humanité est vouée au malheur. Et, en effet, si elle entreprend de combattre le vice et les misères, elle verra se multiplier cette population que de nos jours le vice et la misère massacrent sans cesse, silencieusement, autour de nous. Cette multiplication effroyable fera que les hommes ne trouveront plus assez de subsistance. Et « l'édifice de la création s'écroulera entièrement ». Aux hommes consolés et enthousiastes qui disaient : « Cherchons à corriger les vices de la société, et l'espèce humaine sera alors libre, contente et heureuse », Malthus a crié : « Les maux dont vous vous plaignez, il n'est pas en notre pouvoir de les guérir; ils dérivent des lois de la nature, et des penchants inaltérables de l'espèce humaine ».

Ce qui choque Godwin dans ce système implacable, c'est sans doute la barbarie que Malthus prête à l'auteur de la nature; c'est aussi la singulière morale qui découle d'une doctrine où la charité est présentée comme pernicieuse et le mariage soumis à des restrictions. Mais c'est surtout la négation du *bonheur* et du *progrès* qu'elle implique. Et c'est par sa croyance au progrès et au bonheur illimités, à la Raison organisatrice et améliorante, autant que par ses éloquents anathèmes contre les gouvernements, que Godwin est véritablement un devancier de l'Anarchisme kropotkinien.

PROUDHON

Pas plus que Godwin, Proudhon (1809-1865) (5) n'a été socialiste. Mais il n'a conservé la propriété privée que comme un pis-aller, une défense naturelle de l'Individu contre l'Autorité.

Proudhon est anarchiste. Il le proclame dès le début du cycle de ses écrits. Et il a toujours travaillé à immerger et à dissoudre l'Autorité dans une organisation économique où le Pouvoir n'eût plus de raison d'être. Mais l'Anarchisme revêt chez lui une forme *contractuelle*, d'où se dégagera, par une évolution naturelle, un nouvel Anarchisme, reposant, non plus sur un pacte, mais sur la *solidarité*. A ce point de vue, l'Anarchisme moderne se rapproche plus du système de Godwin que de celui de Proudhon. Mais tandis qu'en fait Godwin exerça fort peu d'influence, le proudhonisme a eu une grande importance historique pour l'élaboration des idées libertaires. Il est le stade préliminaire, *non-socialiste* et *contractuel*, d'où est sorti, par un développement historique et logique, l'Anarchisme kropotkinien, *communiste* et *solidariste*.

Il est vrai que tous les partis invoquent Proudhon de nos jours. Les fascistes (6), les syndicalistes révolutionnaires (7), et même des décentralisateurs très peu révolutionnaires (8), se réclament de lui.

Il a d'ailleurs reconnu la multiplicité et le disparate de ses thèses. Mais elles sont dominées, déclare-t-il, par une philosophie unique : « j'affirme résolument, en tout et partout, le *Progrès*, et je nie non moins résolument, en tout et partout, l'*Absolu* ». Elles sont dominées aussi par un sentiment élevé de la liberté; son *mutuellisme* est destiné à affranchir économiquement le travailleur et le consommateur, comme son *fédéralisme* tend à affranchir politiquement le citoyen. — Il cherche à donner à ses aspirations révolutionnaires

---

(5) Voir le petit livre de M. Hubert Bourgin, *Proudhon*, Bibl. socialiste, Rieder, 1901. Nous nous référons surtout à *Idée générale de la Révolution au XIX^e^ siècle* (1851), éd. Paris, 1924, Rivière, et *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863) éd. Paris, 1921, Bossard. — Voir aussi : Nettlau, *Der Anarchismus von Proudhon Zu Kropotkin*, Berlin, 1927, ch. I. — Et : Nicolas Bourgeois, *Proudhon, le Fédéralisme et la Paix*, Rivière, 1927.

(6) M. A. O. Olivetti, dans l'*Annuaire 1928 du Centre International d'Etudes sur le Fascisme* (Bruxelles, Social Editions, in-8°) écrit : « Le Fascisme n'a qu'un petit nombre de précurseurs spirituels, mais qui comptent : Pierre-Joseph Proudhon dont la figure ... a pris aujourd'hui des proportions gigantesques dans l'histoire de la pensée, Joseph Mazzini ... (et) Georges Sorel ... » (p. 97-98).

(7) « Proudhon, ... ce père soi-disant de l'anarchisme, ... est, avec Marx, l'ancêtre théorique le plus authentique du syndicalisme révolutionnaire. » (Berth, *les derniers aspects du Socialisme*, coll. « Etudes sur le Devenir Social », Rivière, 1923).

(8) Edition du *Principe Fédératif*, par M. Charles Brun, Bossard, 1921,

une armature scientifique plus solide que la vieille philosophie des *droits naturels*. L'Anarchisme-Communisme le tentera aussi, mais en s'appuyant surtout sur les sciences naturelles, tandis que Proudhon s'oriente surtout vers la philosophie de l'histoire, et subit l'influence de l'hégélianisme dont Marx se vantait de l'avoir *infecté*. Proudhon s'est ainsi trouvé fournir une *démonstration* scientifique et philosophique, non de la *liberté*, mais de la *justice* et de *l'égalité*, et c'est ce qui explique le principe *contractuel* qui domine toute sa doctrine politique et économique.

Quelle est ce principe philosophique où la pensée de Proudhon retrouve son unité? C'est la relativité universelle : pas une idée n'est vraie absolument; c'est l'évolution éternelle : pas un fait n'est définitif. Chaque idée voit aussitôt surgir son contraire, thèse et antithèse, et le progrès de la pensée consiste à passer de l'une à l'autre et à opérer constamment la conciliation des contraires dans une synthèse supérieure, ce qui est proprement la dialectique hégélienne. Le monde est un enchaînement indéfini de causes et d'effets : tout se succède et tout se commande. « Il n'y a rien ni en dehors ni en dedans de cette danse éternelle; et le rythme qui la commande, forme pure des existences, idée suprême à laquelle aucune réalité ne saurait répondre, est la conception la plus haute que puisse atteindre la raison ». La relativité des idées correspond à la mobilité des faits. Leur synthèse doit de même correspondre à ce *rythme* qui *commande* la *danse éternelle des phénomènes*. C'est une sorte de balancement et d'équilibre, que traduisent les sciences mathématiques sous la forme d'équations, et auquel correspond dans le domaine moral et social la justice.

Il est curieux que cet hymne à la mobilité aboutisse à une conclusion aussi *statique* que la justice. Il est plus curieux encore que cette justice soit considérée elle-même comme immuable. Proudhon allie, à un relativisme tout hégélien, l'idée qu'il existe une certaine organisation sociale qui vaut, dans les grandes lignes, pour tous les temps et tous les pays, parce qu'elle est conforme à la *nature humaine*, laquelle est *liberté* et *égalité*. « L'économie politique est fatalement la même par toute la terre », écrit-il. « La vérité est égale partout à elle-même... Si donc la science, — non plus la religion ou l'autorité, — est prise en chaque pays pour règle de la société, arbitre souverain des intérêts, le gouvernement devenant nul, toutes les législations de l'univers sont d'accord ». Nous retrouverons cette suprématie de la Science dans l'Anarchisme-Communisme.

Mais quelle est l'organisation sociale conforme à la Science ?

Dans l'ordre économique, l'équilibre, c'est la concurrence. Il faut abolir le monopole capitaliste, — mais non établir à sa place le

Socialisme, car celui-ci, au lieu d'instituer la justice entre les individus, les anéantit tous dans la communauté. Tout en conservant la propriété, il faut donc empêcher que celle-ci permette l'exploitation de l'homme par l'homme, le *droit d'aubaine* (profit, loyer, intérêts, bénéfice). C'est ce que permet le crédit universel, mutuel et gratuit. Par lui, on fera régner la justice dans les contrats. Proudhon aboutit à l'organisation d'associations ouvrières, agricoles, d'assurances, de crédit etc., pratiquant entre elles l'échange des services sur le principe mutuelliste.

En politique, le *mutuellisme* devient le *fédéralisme*. Proudhon, dont la belle foi dans le Peuple est ébranlée depuis 1848 et surtout depuis le Deux-Décembre, confie à un système de nature juridique le soin de suppléer aux défauts de l'adaptation sociale, - soin que les anarchistes-communistes remettront plus simplement et plus utopiquement, à une éducation du Peuple par la Révolution. La septième étude de l'*Idée générale de la Révolution au XIX^e^ siècle* (1851) est significativement intitulée « Dissolution du Gouvernement dans l'Organisme économique ». Proudhon y insiste sur la nécessité d'abolir l'autorité, d'opposer le *Droit humain* au *Droit divin*, le système *économique* au système *politico-religieux*. Mais dans le *Principe fédératif* (1863) il indique mieux la véritable portée de son fédéralisme. Il faut, dit-il, faire la *synthèse* de l'autorité et de la liberté, les équilibrer l'une par l'autre. L'absolue autorité, la liberté sans limites, sont de pures conceptions, auxquelles aucune réalité ne peut correspondre. Mais s'il n'est pas possible d'abolir l'autorité, on peut en changer la forme et le principe et, par exemple, supprimer le Gouvernement. « La notion d'anarchie est tout aussi rationnelle et positive qu'aucune autre », quand on l'entend de cette façon : « Elle consiste en ce que, *les fonctions politiques étant ramenées aux fonctions industrielles, l'ordre social résulterait du seul fait des transactions et des échanges*. Chacun alors pourrait se dire autocrate de lui-même. »

C'est donc la fédération des associations industrielles et agricoles qui est, selon Proudhon, la forme politique de l'avenir. Le *contrat* qu'il veut mettre à la base de l'organisation sociale est d'ailleurs tout l'opposé de celui de Rousseau. D'abord il est *effectif*, tandis que le Contrat Social de Rousseau est hypothétique. Ensuite, il est commutatif : chacun y garde sa pleine souveraineté et reçoit autant qu'il donne; on s'oblige sur des points précis et contre des avantages déterminés. En outre, il ne sert pas à constituer un Etat unitaire, centralisé, nationaliste, mais une Fédération se caractérisant par l'*autonomie* des éléments associés, la *décentralisation*, et la *division du travail* entre des organes distincts (qui est à la fois

une règle de bonne administration et une protection contre l'abus de pouvoirs). Un tel système élève la liberté « à sa troisième puissance » ; quant à l'autorité, elle y est « ramenée à la racine cubique », car elle « se retrouve entière dans la famille, où elle est tempérée par le double amour conjugal et paternel ».

Toute cette construction vise au réalisme. Proudhon n'a plus une confiance absolue dans les individus. Il y supplée par de savants agencements. Son fédéralisme est destiné à faire contrepoids à l'ignorance et à l'impulsivité du Peuple, qui le font se donner des maîtres. La liberté, c'est pour lui l'autonomie du contractant. La Justice, c'est l'équivalence dans les écahnges. L'idéal, c'est un système assez ingénieux pour assurer automatiquement cette Liberté et cette Justice.

L'optimisme outrancier des anarchistes-communistes ne se souciera guère de tels calculs et de telles garanties. Des deux principes établis par Proudhon pour abolir l'exploitation de l'homme par l'homme et le gouvernement de l'homme par l'homme, *réciprocité* et *coopération*, l'Anarchisme ne retiendra que le second. Et par là, quelle que soit l'identité de leurs buts, les deux doctrines diffèrent dans leur esprit. Proudhon est contre le Socialisme au nom de la Liberté; les Anarchistes-Communistes sont pour la Liberté par le Socialisme. Leur fédéralisme est l'équivalent politique du communisme; celui de Proudhon est l'équivalent politique du mutuellisme.

CHAPITRE II

BAKOUNINE ET L'INTERNATIONALE

Michel Bakounine (1814-1876) a été un agitateur plutôt qu'un penseur. Son rôle historique a été la « mise en train » de l'Anarchisme-Communisme. Il en a tracé dans les grandes lignes la philosophie, en l'affrontant au Marxisme; et il a recruté les hommes qui allaient creuser les principes posés par lui. Encore, pour en arriver à une claire conception de ces principes, lui a-t-il fallu traverser tout le XIX[e] siècle, se mêler à tous les mouvements, essayer tous les systèmes (1).

Né dans une très aristocratique famille russe, Bakounine, jeune officier d'artillerie, s'ennuie dans une lointaine garnison polonaise. Il donne sa démission en 1834.

Il passe alors quelques années à Moscou. Il s'y nourrit d'abord des encyclopédistes français. Puis c'est l'enchantement de la méta-

(1) Sur Bakounine, voir principalement *Life of Bakounine*, par M. Nettlau, en 3 vol. (50 exempl. polycopiés); cette biographie très détaillée est d'une consultation difficile ; V. Dave en a extrait des articles sur *Bakounine et Proudhon*, *Bakounine et Marx*) ; la notice biographique placée par J. Guillaume en tête du t. II des *Œuvres de Bakounine* (Stock) ; Hélène Isvolsky, *La Vie de Bakounine*, Gallimard, 1930. — Dans le *Mouvement Socialiste*, de mars-avril 1913, mai-juin 1913 et mai-juin 1914, Hubert Lagardelle a présenté d'intéressantes observations sur les rapports entre Marx et Bakounine, mais il est inexact que, comme il le soutient, leur antagonisme soit purement personnel ou national. Nous nous proposons de souligner les différences profondes entre leurs doctrines mêmes. — Sur l'*Internationale*, voir surtout *L'Internationale, Documents et Souvenirs*, par J. Guillaume (4 vol.) ; *Karl Marx pangermaniste*, par le même ; et *M. Bakounine et le Collectivisme dans l'Internationale*, par M. de Préaudeau.

physique allemande. Avec Hegel, Bakounine conclut d'abord de la dialectique idéaliste que *tout ce qui existe dans la réalité a sa raison d'être.* Mais bientôt — sous l'influence notamment d'Herzen et d'Ogarev, démocrates socialistes, et que, dans les milieux intellectuels russes, on appelle les *Occidentaux* — il évolue du conservatisme au révolutionnarisme. Il entre dans l'orbite de l'*hégélianisme de gauche.*

De la pensée du maître, la *gauche hégélienne* ne retient guère que la forme, la méthode, le rythme. Elle en rejette le *quiétisme* et le mysticisme panthéiste. Hegel croit pouvoir arrêter le « voyage de l'esprit autour de lui-même » à l'Etat et à Dieu, Absolus au-delà desquels il n'y a plus rien. La *gauche hégélienne,* elle, continue le processus d'évolution antithétique; elle fait voir dans Dieu lui-même un moment, dépassé déjà, de l'esprit humain, dans l'Etat prussien une horrible compression de l'individu; et, par une nouvelle *négation de la négation,* elle aboutit à l'athéisme et au radicalisme politique.

Bakounine, qui s'est transporté en Allemagne pour mieux s'imprégner de la « folie théorique » qu'il raillera par la suite chez Marx (et dont lui-même n'a jamais pu se guérir complètement), participe à cette évolution. Du jour où, avec les jeunes hégéliens, il transporte dans le monde physique et réel cette idée de perpétuelle transformation dont Hegel anime le monde de l'esprit, il se trouve prêt pour l'agitation et l'émeute inlassablement reprise.

Mais chacun réagit à sa manière. Bakounine reste un patriote slave avant tout. L'Empire des Tzars incarne à ses yeux le principe d'autorité. Il rêve l'émancipation universelle. Mais quels sont pour lui les groupements humains dont l'affranchissement entraînera le plus sûrement celle des autres peuples? De même que Marx, dépassant le républicanisme et le démocratisme de ses compagnons, aboutit au socialisme, mais souhaite avant tout un socialisme allemand qui fasse la leçon au monde; ce qui est bien une forme de pangermanisme. Bakounine, lui, voit les forces libertaires de l'ère moderne dans les populations slaves brimées un peu partout ; il pense spécialement que la libération commencera par la Pologne.

Dans un article publié en Allemagne en 1842, il apostrophe les conservateurs : « Ouvrez les yeux de l'esprit, laissez aux morts le soin d'enterrer leurs morts, et comprenez enfin que ce n'est pas dans les ruines qui vont s'effondrer qu'il faut chercher un esprit rénovateur, éternellement jeune, l'éternel nouveau-né ». Ces mots nous indiquent les directions nouvelles où il s'engage. Il entend rejeter toute tradition. Pour voir clair, pour construire à nouveau, aussi bien dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre politique (ses

préoccupations ne s'étendent pas encore à la question sociale), il faut faire table rase, entreprendre contre la société et la mentalité actuelles une lutte gigantesque. Il se sent fait pour cette lutte. La dialectique hégélienne, qu'il a de prime abord embrassée avec ardeur, répondait chez lui à ce besoin de s'employer, de se dévouer, qui ne peut se satisfaire que de bouleversements profonds. C'est bien une palingénèse universelle qu'il rêve. Ceux qui ont appelé Bakounine *un éternel printemps, le mouvement fait homme,* ont révélé avec justesse le trait essentiel de son caractère : cette puissance de renouvellement et d'enthousiasme qui est l'élément fondamental de son révolutionnarisme. Et, dès lors, entrevoyant sa mission, Bakounine lance la formule fameuse que J. Guillaume traduit ainsi : « Confions-nous donc à cet esprit éternel qui ne détruit et n'anéantit que parce qu'il est la source insondable et éternellement créatrice de toute existence. *Le désir de la destruction est en même temps un désir créateur* ».

Quand, le Gouvernement voyant d'un mauvais œil ces interprétations tendancieuses de la philosophie hégélienne, il devint prudent de quitter la place, Bakounine passa en Suisse. Il y fut inquiété par les autorités pour être entré en relations avec le tailleur communiste Weitling. Alors il gagna Bruxelles, puis Paris (1844).

Il s'attendait à trouver une France révolutionnaire. Il tombe dans un pays assez calme. L'opposition républicaine est insignifiante et monotone. L'homme qui intéresse Bakounine, et qui exerce sur lui une grosse influence, c'est Proudhon, qui rompt avec la tradition autoritaire des socialistes d'Etat, avec le vague panthéisme d'un Cabet, avec le néo-christianisme d'intellectuels et de banquiers des saint-simoniens. Proudhon est le *professeur d'anarchie* de Bakounine.

Il fait aussi la connaissance de Marx. Mais il ne le comprend pas. A cette époque, Marx a déjà jeté les fondements du matérialisme historique, tandis que Bakounine ne sait rien de l'économie politique et ne s'est pas encore défait des abstractions métaphysiques. Entre eux point déjà une sourde hostilité. Marx voit en lui un idéaliste sentimental, et par là, un dangereux contre-révolutionnaire. Et lui déteste en Marx l'Allemand, le Juif, l'ambitieux, tout en reconnaissant d'ailleurs la supériorité scientifique de Marx sur l'idéalisme proudhonien. Il n'admettra jamais les conclusions fatalistes et dictatoriales du Marxisme : « Il est fort possible, écrira-t-il en 1870, que Marx puisse s'élever *théoriquement* à un système encore plus rationnel de la liberté que Proudhon, mais l'instinct de la liberté lui manque : il est, de la tête aux pieds, un autoritaire ».

Aussi n'opère-t-il pas d'emblée cette synthèse du proudhonisme

libertaire et du Marxisme matérialiste et socialiste, que l'Anarchisme-Communisme essaiera de réaliser. Il fait de l'agitation panslaviste, affirme sa sympathie pour les Polonais insurgés de nouveau, déclame contre le Tzar dans les meetings. Puis, quand éclate la Révolution de 1848, il se multiplie. On le voit à Paris, prêchant le communisme, l'égalité des salaires, la révolution en permanence; à Cologne, où il défend une tentative insurrectionnelle de Herwegh, que Marx et Engels, déjà en possession d'une doctrine précise et sûre, critiquent comme téméraire et prématurée; à Breslau, où il assiste à un Congrès russo-polonais; à Prague, à Dresde, où il dirige des insurrections. Il définit ainsi son action à cette époque : « Je voulais l'unification de l'Allemagne démocratique, l'émancipation des Slaves, la destruction de tous les empires et de tous les royaumes dont l'existence est basée sur la violence infligée aux peuples assujettis, et, particulièrement, la destruction de l'Autriche ». Il est arrêté en mai 1849, réclamé par la Russie, et il y reste enfermé dans une forteresse jusqu'en 1857. Il est ensuite exilé en Sibérie. En 1861, il parvient à s'évader, et à gagner Londres, refuge des proscrits de toutes les nations. De nouveau il se plonge dans la mêlée révolutionnaire, conspire fiévreusement. Mais l'échec de l'insurrection polonaise de 1864 le fait s'orienter dans une nouvelle voie. Il reporte son espoir sur les foules ouvrières d'Occident et déclare qu'il « ne veut plus s'occuper que du mouvement socialiste ».

Alors la lutte entre lui et Marx (qui a déjà tenté à plusieurs reprises de se débarrasser de lui en le faisant passer pour un espion russe), va entrer dans une phase active. Cependant il ne songe pas tout de suite à disputer à Marx la prépondérance dans l'Internationale qui se forme alors. Il passe en Italie. Il s'y attache à régénérer la Franc-Maçonnerie moderne, en lui proposant de substituer au culte du *grand architecte de l'Univers* celui de l'Humanité. Puis il veut combattre le mysticisme nationaliste, jacobin, religieux de Mazzini. Et pour répandre les idées libertaires, socialistes et athées, il crée une société secrète, la *Fraternité Internationale*, qui, constituée en Italie d'abord, s'étend ensuite en France, en Espagne, en Pologne, en Suède, et dans le programme de laquelle on trouve en germe les principes de l'Anarchisme-Socialiste mêlés à des procédés romanesques de conspiration hérités du blanquisme.

Bakounine entre ensuite dans la *Ligue de la Paix et de la Liberté*, association internationale de pacifistes et de démocrates bourgeois qui se constitue en 1867 pour prévenir la guerre que l'on sent approcher. Il essaie en vain d'orienter la Ligue vers le Socialisme, de la rapprocher de l'Internationale. Finalement, ayant échoué, il la quitte bruyamment avec ses amis. Peu après, la *Frater-*

nité Internationale se dissout. Mais déjà Bakounine a créé une nouvelle organisation pour servir ses principes: *l'Alliance Internationale de la Démocratie socialiste* (septembre 1868). Dès juillet 1868, il s'est fait inscrire à la section centrale de Genève de l'Internationale. En décembre de la même année, tout acquis au socialisme révolutionnaire, il écrit à Marx en se déclarant *fier* d'être son disciple et en le félicitant d'avoir su s'abstenir des *entreprises soit nationales, soit exclusivement politiques*, dont lui-même vient enfin de se délivrer définitivement. Et c'est maintenant, sur ce terrain socialiste, solide, déjà longuement exploré par Marx, que va s'engager le duel décisif où l'Anarchisme va « se poser en s'opposant » en face du Marxisme.

⁂

L'Internationale, qui marque le début du mouvement socialiste et prolétarien mondial, ne fut d'abord l'œuvre d'aucun réformateur, pas plus de Marx que de Bakounine. Elle naquit spontanément, sans aucune doctrine. Les ouvriers des deux côtés de la Manche, entrés en contact, à Londres, à l'occasion d'une Exposition Universelle (1862) et de meetings en faveur de la Pologne, eurent l'idée d'organiser des Congrès Internationaux pour la défense de leurs intérêts corporatifs, et notamment pour empêcher l'introduction, d'un pays à l'autre, d'une main-d'œuvre inorganisée dont la concurrence vînt nuire aux travailleurs syndiqués. Les Anglais étaient trade-unionistes et subissaient l'influence du parti radical. Les Français étaient plutôt proudhoniens, coopératistes, mutuellistes et estimaient que le mouvement ouvrier devait se tenir à l'écart des partis politiques. Malgré ces divergences, un sentiment prédominait dans ces assemblées, celui de la solidarité internationale et interprofessionnelle des travailleurs contre l'exploitation capitaliste et contre les régimes dictatoriaux : « C'est le peuple qui revient sur la scène, ayant conscience de sa force, et se dressant en face de la tyrannie dans l'ordre politique, en face du monopole, du privilège, dans l'ordre économique », s'écriait Tolain.

Marx comprenait quel merveilleux instrument l'Internationale naissante pouvait être en ses mains. Il voulait en faire une vaste organisation, non seulement *socialiste*, mais *marxiste*, c'est-à-dire disciplinée, soumise aux mots d'ordre des chefs et des théoriciens, et montant méthodiquement à l'assaut de la société capitaliste, par le bulletin de vote et par la Révolution.

L'Internationale ne se doutait guère de ce qu'on attendait d'elle. A la séance où elle se constitua, le 28 septembre 1864, à St. Martin's Hall, les trade-unionistes avaient invité Marx, le grand théoricien

socialiste fixé depuis quinze ans à Londres. Il y fut chargé de rédiger les statuts et le programme de l'Association. S'il n'en était pas, comme on le dit parfois, le fondateur, il allait travailler à l'acheminer vers le Marxisme, *fortiter in re, suaviter in modo*, suivant sa propre expression. Il rédigea le Préambule des Statuts dans un sens nettement marxiste, en éliminant toute la phraséologie individualiste et idéaliste de Proudhon, qui lui faisait horreur. Et comme on lui imposait d'y introduire ces grands mots sonores : Vérité, Justice, Morale, Droits et Devoirs de l'Homme et du Citoyen, il les plaça, écrit-il, *de telle façon que cela ne put pas faire de mal*.

Le Préambule disait en substance que l'émancipation des travailleurs ne peut être que *leur propre œuvre;* que toute leur servitude, politique, morale, religieuse, provient de leur sujétion *économique* vis-à-vis des détenteurs du capital; que, pour cette raison, c'est l'émancipation économique des travailleurs qui est le grand but *auquel tout mouvement politique doit être subordonné comme moyen*. Ces mots « comme moyen » figuraient dans le texte anglais, mais non dans la traduction française qui en fut faite. Ils allaient presque sans dire, d'ailleurs : le Marxisme, réaliste, estimait tout naturellement que les socialistes devraient s'emparer du Pouvoir politique pour réaliser le socialisme, et que, pour arriver à la conquête du pouvoir, il leur fallait user de tous les moyens, et notamment, en attendant qu'un vaste et irrésistible soulèvement fût possible, se servir des élections et des mandats parlementaires pour étendre leur influence, grouper les ouvriers et améliorer leur sort. Plus tard les anarchistes déclareront que les mots « comme moyen » sont une interpolation due à la fourberie de Marx, et qu'en réalité c'est le texte français qui exprime véritablement l'objet de l'Internationale. Dans leur pensée, la suppression de ces deux mots signifiera *le rejet des moyens politiques*, l'abstentionisme, l'antiparlementarisme, *le remplacement de la Conquête du Pouvoir par la Destruction de tout Pouvoir*. C'est la conception que Marx critique déjà, pour son utopisme, son idéalisme et son individualisme, chez les adeptes de Proudhon : « Ils veulent, ironise-t-il, tout dissoudre en petits *groupes* ou *communes* qui s'uniront à nouveau pour former une *société*, mais pas un Etat ». Mais quand cette conception reparaîtra dans l'Internationale, soutenue par les amis de Bakounine, ceux-ci se donneront d'abord les noms de *fédéralistes*, *d'antiétatistes* ou *d'antiautoritaires*, pour ne pas se donner celui *d'anarchistes*, qui les rattacherait aux Proudhoniens, dont l'Internationale rejette les idées économiques. Ce n'est que quand leurs adversaires les auront appelés *anarchistes* que les *bakounistes* accepteront ce titre,

en l'écrivant au début : *an-archistes*, toujours pour se distinguer de Proudhon.

En effet, l'Internationale, incertaine de ses buts et de ses principes, évolue rapidement vers le Socialisme. Si, dès 1866, elle affirmait poursuivre non seulement la défense des salaires, mais encore l'abolition du salariat, elle n'indiquait pas par quels moyens, et, de fait, elle semblait surtout se fier au mutuellisme (Congrès de Genève, 1866; de Lausanne, 1867). Mais bien vite elle subit l'influence des théories marxistes. Au Congrès de Bruxelles (septembre 1868), trente délégués sur cinquante se prononcent pour la socialisation des mines, houillères, carrières, du sol arable, des forêts, des chemins de fer, canaux, routes, lignes télégraphiques.

Au Congrès de Bâle (1869) l'Internationale prend davantage le caractère d'une organisation révolutionnaire par le renforcement de l'autorité de son Conseil général, qui était jusque-là un simple bureau permanent de correspondance et de renseignements. Chose curieuse, cette extension des pouvoirs est proposée à la fois par Eccarius, le lieutenant de Marx, et par Bakounine, qui voit dans l'autorité accrue de l'organisme central le moyen de rendre l'association plus homogène et plus active, mais qui ne s'aperçoit pas qu'il la livre ainsi à Marx, dont l'influence est prépondérante dans le Conseil général.

Bakounine ne tardera pas à faire son *mea culpa* de cette erreur. Car déjà il s'apprête à engager une « lutte à mort » avec Marx sur deux points essentiels : 1° le Marxisme est « un Communisme d'Etat », il veut réaliser une société socialiste autoritaire au moyen d'un Etat prolétaire; Bakounine, lui, est pour l'abolition de tout Etat, la réalisation libre et spontanée du socialisme par le peuple; — 2° le Marxisme (sans en faire la *seule* tactique possible, ce sera là l'erreur social-démocratique), affirme la nécessité de lutter pour le suffrage universel et pour l'obtention de sièges socialistes dans les assemblées politiques. Bakounine rejette toute tactique légale bourgeoise; il la déclare complètement inefficace, et même nuisible en ce qu'elle conduit à des alliances avec les radicaux, à des atténuations, au réformisme et endort la volonté révolutionnaire des prolétaires. Dans une longue *Communication privée* du Conseil général, Marx condamne l'abstentionnisme politique. En même temps il recommence à faire courir le bruit que Bakounine est un agent du Gouvernement russe.

Mais des résistances vont se cristalliser autour de Bakounine. Dans les sections de l'Internationale de la Suisse romande, une scission se déclare entre travailleurs et politiciens. Tandis que le fondateur de la section de la Chaux-de-Fonds, le Dr. Coullery,

conclut une alliance électorale avec les conservateurs contre les radicaux, les *internationaux* du Locle, conduits notamment par un jeune professeur, J. Guillaume (qui devra bientôt renoncer à l'enseignement et, pour vivre, se faire imprimeur), se déclarent contre tous les partis politiques et contre toute participation aux élections. — A Genève éclatent d'autres dissensions. Les travailleurs y sont partagés entre la *petite bourgeoisie* ouvrière des horlogers (la *fabrique*) et le fruste prolétariat du *bâtiment*. Les premiers sont sous l'influence du parti radical, les autres sympathisent avec les idées de Bakounine. - Une Fédération générale des Sections de la Suisse romande s'est constituée en janvier 1869. Dès son IIe Congrès, à la Chaux-de-Fonds (avril 1870), elle se scinde. Le *casus belli* est la question de l'admission, dans la Fédération, de la section genevoise de l'*Alliance* fondée par Bakounine en septembre 1868. Pour l'admission, sont les Révolutionnaires, abstentionnistes, ennemis du socialisme autoritaire. Contre, les amis de Marx convaincus de la nécessité des moyens politiques et de la conquête du Pouvoir. Aussi, bien que ces derniers soient la minorité, le Conseil général qui se tient à Londres et où Marx est tout puissant, leur conserve le nom de Fédération romande. Les *autonomistes* vont s'appeler jurassiens. Tout acquis aux idées de J. Guillaume et de Bakounine, ils sont décidés à protester contre les *pouvoirs dictatoriaux du Conseil général*, et contre les conceptions marxistes au sujet, tant de l'*organisation autoritaire de la société socialiste future* que de l'*emploi des moyens politiques* pour la réaliser.

Ces questions seraient sans doute portées de suite devant le Congrès international, si le Conseil général ne prenait prétexte pour l'ajourner, de la guerre franco-allemande qui éclate à ce moment.

Dans la période de tension qui s'étend de 1866 à 1870, les internationaux ont déjà dégagé l'idée que la guerre entre Etats ne les intéresse pas, qu'elle n'est qu'un conflit d'impérialismes où se joue leur vie sans profit pour eux, et qu'ils doivent lui substituer la lutte des classes. Une résolution du Congrès de 1868 leur conseille même de répondre à la déclaration de guerre par la grève générale. Mais, en face de Bismarck et du militarisme prussien, la France, dès avant la chute de l'Empire, et bien plus encore après le 4 Septembre, représente la cause de la liberté et de la révolution en Europe. Bakounine est saisi d'une véritable fièvre. Il expose dans ses *Lettres à un Français* (septembre 1870) que le salut pour la France ne peut venir que d'un soulèvement populaire spontané sur tout le territoire, chassant tout vestige d'autorité, tout gouvernement, provisoire ou définitif, républicain ou monarchique, et reconstituant le

pays de bas en haut, par la fédération des Communes révolutionnairement émancipées. Il se rend à Lyon. Il y dirige une insurrection communale. Après l'avortement de celle-ci, découragé, il reprend le chemin de la Suisse; et c'est alors qu'il entreprend de combattre le préjugé jacobin et blanquiste de l'autorité et du gouvernement dans la société politique et dans la conduite des révolutions, en écrivant son œuvre principale : *l'Empire knouto-germanique et la Révolution sociale.*

De même la Commune l'enthousiasme. Elle est le *soulèvement populaire spontané* tant attendu. Elle nie révolutionnairement l'Etat. Mais quelles sont les causes de sa perte? toujours le préjugé de la propriété et de l'autorité. La Commune n'est pas socialiste; elle perd temps et énergie. Elle se paralyse elle-même en laissant se constituer dans son sein un Comité central et une Assemblée municipale. Son échec reste une éclatante leçon pour l'Anarchisme-Communisme. C'est parce que les principes théoriques n'ont pas été assez mûris et propagés, parce que la Révolution n'a pas été suffisamment préparée, que la réaction bourgeoise et gouvernementale triomphe en France.

A la grande indignation des Jurassiens, le Conseil général fit connaître en 1871 que cette année-là encore il n'y aurait pas de Congrès international. Il convoquait à la place une Conférence à effectif restreint, qui décida tout ce que voulut Marx. Elle trancha ainsi diverses questions administratives importantes qu'on s'attendait à voir régler par un Congrès, et prit un certain nombre de résolutions contre les bakounistes. Enfin elle élabora une résolution sur l'orientation de l'Internationale, qui excédait manifestement ses pouvoirs, et où l'abstentionnisme politique était formellement condamné.

Les Jurassiens répliquèrent en se constituant (12 nov. 1871) en une Fédération jurassienne. Celle-ci élabora ses statuts dans un esprit d'autonomie, et envoya aux Conseils fédéraux des autres pays une circulaire où elle les invitait à réclamer avec elle la convocation à bref délai d'un Congrès international, destiné à faire rentrer le Conseil général dans la limite de ses attributions et à répudier la tactique de la conquête du Pouvoir politique par la classe ouvrière. Elle insistait sur l'idée que la question d'*organisation* et celle des *moyens d'action* étaient liées à celle du *but.* — Rien, il faut le marquer ici, n'était plus contraire au Marxisme que ce rapprochement entre la tactique et l'idéal. Le Marxisme choisit les moyens les plus divers, parfois les plus tortueux, toujours au gré des événements. Il veut arriver à la liberté par la dictature,

à l'abolition de l'Etat par sa conquête. Son réalisme vise *ad augusta per angusta*. L'anarchisme jurassien, lui, estimait que la préparation de la Révolution, la Révolution elle-même et la Société future devaient se *vivre* de la même façon. Il n'admettait pas que la liberté pût jaillir de l'autorité, ni l'initiative et la spontanéité de la discipline.

Les Belges, les Italiens, les Espagnols se rangèrent du côté des Jurassiens. Marx s'entêta et voulut briser la résistance jurassienne. Il y parvint en apparence, puisque le Congrès international de la Haye (sept. 1872), complètement *truqué*, aboutit au triomphe du Marxisme dans une Internationale d'où Bakounine et J. Guillaume étaient expulsés sans façon. Mais ce n'était plus qu'un simulacre d'Internationale. Les forces vivantes avaient quitté le clan marxiste. Elles se rassemblaient dans le Congrès antiautoritaire international qui se tint à Saint-Imier quelques jours après celui de la Haye. Ce Congrès repoussa les décisions de la Haye, et prit notamment une *résolution sur la nature de l'action politique du prolétariat* que l'on peut considérer comme la charte du mouvement anarchiste.

Autour des Jurassiens se rassemblaient, malgré les rageuses excommunications du Conseil général (qui s'était transporté à New-York), les Italiens, les Espagnols, les Belges, les Hollandais, quelques Français, la majorité des Anglais et une fraction de la Fédération américaine. Du côté de Marx se rangeaient la Fédération romande, la Suisse allemande, quelques sections espagnoles, anglaises et américaines et les Allemands.

L'Internationale était désorganisée (2).

---

(2) Une tentative de reconstitution eut lieu à Gand en 1877, mais la scission subsista. Les antiautoritaires tinrent encore quelques Congrès internationaux sous le nom de Congrès de l'Internationale; puis, même ce lien cessa. — En 1889, une nouvelle Internationale, dite *II^e Internationale*, se forma; elle était uniquement l'œuvre des social-démocrates; ceux-ci se croyaient des *marxistes orthodoxes*, et de fait, bien qu'ils méconnussent en réalité certaines doctrines fondamentales du Marxisme sur la question de l'Etat et sur la tactique, ils apparaissaient comme ses héritiers dans leur lutte contre le *jurassisme* devenu l'*Anarchisme*. — Cette Internationale s'est reconstituée depuis la Guerre. — Depuis 1919 a surgi une *III^e Internationale* dont le siège est à Moscou et qui groupe les *partis communistes* de tous les pays ; elle a pour doctrine le bolchevisme ou léninisme, qui est l'interprétation la plus révolutionnaire, et, semble-t-il, la plus fidèle du Marxisme ; elle lutte énergiquement, à la fois contre le réformisme des social-démocrates (*social-traîtres, social-chauvins, social-fascistes*) et contre l'Anarchisme. — Voir la brève notice de M. Zévaès sur les trois Internationales dans *le Parti socialiste de 1904 à 1923*, Rivière, 1923.

CHAPITRE III

DEPUIS BAKOUNINE

Après la scission de 1872, Bakounine, vieilli, pauvre, malade, ne joue plus qu'un rôle effacé. Il meurt le 1er juillet 1876. Il a été l'inspirateur de tous ces gens qui, maintenant, obscurs ou illustres, travaillant en fraternel accord, vont continuer son œuvre : les Jurassiens, Cafiero et Malatesta, Elisée Reclus, Kropotkine, puis tous les penseurs et militants de l'Anarchisme-Communisme. Il a donné l'impulsion en élaborant une conception socialiste et libertaire, en substituant la Science à la Religion et à la Métaphysique, en affirmant la nécessité d'abolir l'Etat et toute autorité, en opposant à la tactique légale et parlementaire celle de la révolution populaire et sans chefs.

Mouvement et doctrine sont encore embryonnaires. La tactique va prendre des aspects nouveaux (propagande par le fait, dispersion en petits groupes), la doctrine s'enrichir (communisme, éthique et sociologie kropotkiniennes), le mouvement recruter des adhérents, et, au contact de la réalité, revêtir des formes singulières (*période héroïque*).

La liberté, portant tous ses fruits, va d'ailleurs tendre à désagréger à la fois doctrine et mouvement. Chacun retravaillant et modifiant à sa guise les conceptions anarchistes, et agissant dans sa sphère, suivant son inspiration personnelle, on assistera à un éparpillement des efforts. Le travail de la pensée et l'expérience révolutionnaire aboutiront à des résultats divers suivant l'éducation, l'information, les conditions d'étude et d'action des divers théoriciens et militants. Mais sous le désordre apparent règne une

cohésion profonde. Les solutions différentes sont plutôt *convergentes* que *divergentes*. Elles viennent se compléter, s'étayer l'une l'autre, et se fondre dans une adhésion collective aux quelques grandes tendances qui distinguent l'Anarchisme-Communisme des autres mouvements et des autres doctrines.

Les deux auteurs qui, après Bakounine, ont le plus contribué à lui donner sa physionomie originale, sont Elisée Reclus et Pierre Kropotkine.

Élisée Reclus (1830-1905)

« Je suis géographe, mais je suis avant tout anarchiste », déclarait Elisée Reclus (1). Et comparant son activité à celle de Kropotkine, il écrivait : « ... Révolutionnaire par principe, par tradition, par solidarité, je ne m'occupe que d'une manière très indirecte des choses de la Révolution. A part quelques articles, des visites, un peu de propagande orale et, de temps en temps, des témoignages de solidarité envers les amis, je ne fais rien. Ma vie est arrangée, non pour être utilisée directement à l'œuvre de rénovation sociale, mais pour être employée à des œuvres latérales d'une importance minime. C'est à peine de la science, ce à quoi je travaille, et cependant je n'ose dire que j'aie complètement tort de griffonner chaque année un volume de banalités plus ou moins convenablement écrites. Avoir un travail précis devant soi, et le faire de son mieux, cela contribue déjà à faire respecter la cause que l'on représente. A ce point de vue, mon travail n'est pas tout à fait perdu ».

De son hérédité et de son éducation protestantes, Reclus garde une empreinte morale ineffaçable. Jamais il ne transige avec sa conscience. Son apport à l'Anarchisme-Communisme réside surtout dans l'importance suprême qu'il accorde aux valeurs éthiques.

Il croit, dans l'ordre éthique et dans l'ordre intellectuel, à la Raison, à la Moralité et à l'Esprit critique *individuels*. Quand on lui demande un avis, un conseil, il répond invariablement : étudiez la question vous-même, faites-vous consciencieusement une opinion, ce sera la bonne. Il se borne à fournir des éléments de solution qu'il soumet à la réflexion de l'intéressé.

Tout homme mis en présence d'un problème quelconque, doit pouvoir discerner la vérité de l'erreur, le Bien du Mal. La Science

(1) Voir sa *Correspondance* (3 vol. Paris, vol. 1 et 2, Schleicher; vol. 3, Costes); Albert François, *Elisée Reclus et l'Anarchisme*, Gand, 1905; et l'importante biographie consacrée par M. Nettlau, à *Elisée Reclus*, Berlin, 1928.

ou la Moralité n'ont rien de mystérieux ou de transcendant. Elles sont le simple exercice des facultés imparties à tout homme par la Nature. L'erreur, c'est le dogmatisme. Le mal, c'est l'autorité. Elle est immorale parce que le choix entre le bien et le mal, qui est l'essence de la moralité, suppose la liberté de se décider sans l'intervention d'aucune pression extérieure.

Mais, dans une société, la liberté suppose l'amour. Les individus ne peuvent se laisser mutuellement une liberté absolue que si leur amour de l'humanité les porte à se vouloir du bien les uns aux autres. L'immense bonté qui était le fond du caractère d'Elisée Reclus trouve ainsi son expression théorique.

Toute sa correspondance a l'allure générale d'un sermon. Qu'il écrive à des proches ou à des inconnus, il veut avant tout élever, enrichir spirituellement celui qui le lit. Mais les lettres les plus caractéristiques sont celles qu'il adresse aux siens ou à ses amis; elles constituent un hymne magnifique à l'*amitié:* « sans mes amis, dit-il, je ne suis qu'une chose; grâce à eux, je me sens homme ». (Dans un sens très voisin, Bakounine avait déjà observé que l'individu ne se sent *libre* que par rapport à des hommes, et que par conséquent sa liberté n'est pour lui totale que quand elle se *reflète* dans celle de ses semblables, égaux et solidaires.) Elisée Reclus conçoit surtout la société future comme l'extension, de proche en proche, ou par l'enchevêtrement des associations et des groupes, de cette grande camaraderie aimante où l'homme réalise son individualité, sa liberté et son humanité; et le communisme lui apparaît comme la forme économique qui concrétise cette collaboration et cette bonté universelles.

Il faudrait pouvoir retracer ici la jeunesse et la vie mouvementée d'Elisée Reclus, ses voyages, ses travaux scientifiques, pour suivre l'évolution de ses idées. En 1864, il fait la connaissance de Bakounine et entre dans sa *Fraternité internationale.* En 1867, nous le retrouvons à ses côtés au Congrès de la Ligue de la Paix et de la Liberté. Il y expose les principes de fédéralisme communaliste. En 1868, il quitte la Ligue avec Bakounine. Sous la Commune, il est fédéré. Il est arrêté, emprisonné, puis banni. Il passe en Suisse (1872) et dès lors participe effectivement au mouvement jurassien. Jusqu'à sa mort il affirme sa fidélité aux principes libertaires, collabore au *Révolté*, à la *Révolte*, aux *Temps Nouveaux*, publie livres et brochures, fait des conférences sur l'Anarchisme-Communisme. Il n'encourage pas la violence du langage ou des actes, mais il refuse de la désapprouver par principe, se réservant le droit de juger dans chaque cas la moralité du geste; ainsi, il se déclare pour Duval et pour Ravachol.

Si les recherches et les publications géographiques et historiques qui assurent sa grande réputation scientifique l'absorbent surtout, à ses yeux elles ne font qu'étayer logiquement ses opinions socialistes et libertaires (voir par exemple la conclusion de la *Terre et l'Homme*). Mais pour lui les arguments comptent moins que les caractères, « *La vie vient du dedans.* »

Kropotkine (1842-1921)

Comme Elisée Reclus, Kropotkine (2) exerça une grande influence sur le mouvement anarchiste par son exemple personnel de générosité, d'ardeur, d'inlassable confiance et de hauteur morale et intellectuelle.

Dans ses souvenirs, il a décrit son enfance dans une famille de la vieille noblesse moscovite, son séjour au Corps des Pages, et les années décisives qu'il passa comme officier de cavalerie en Sibérie, de 1862 à 1867. C'est pendant ces cinq ans, dit-il, qu'il a compris l'*impossibilité absolue de rien faire de réellement utile aux masses par l'intermédiaire de la machine administrative.* C'est là qu'en observant les communautés des Doukhobors ou les institutions locales élaborées par les naturels loin de toute civilisation, il comprit l'importance du *travail édificateur des masses* anonymes, l'inutité des chefs, de l'Etat. C'est là qu'ayant à réaliser, avec quelques centaines d'hommes et des moyens restreints, d'audacieuses expéditions et d'importantes réformes, il apprécia la différence entre le commandement, la discipline, qui font le succès des parades militaires, et l'entente, la collaboration « communiste », qui seules permettent dans la vie réelle de réussir des entreprises sérieuses.

En 1867, il donne sa démission et entre à l'Université. Il fait d'importantes découvertes sur l'orographie de l'Asie. Puis il voyage en Suisse. Là, il entre en relations avec les bakounistes, et adopte complètement leurs principes (1872). Mais, suivant ses propres théories, le mouvement révolutionnaire de chaque pays a sa physionomie originale dûe à la mentalité particulière du peuple, aux circonstances historiques; ni les objectifs, ni la tactique ne peuvent être les mêmes d'un pays à l'autre. Kropotkine, à son retour en

---

(2) Voir ses mémoires, tr. fr. sous le titre *Autour d'une Vie*, Stock, 1902. — Sur la période 1872-1880, Nettlau, *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin*, Berlin, 1927, *passim*. — Et les numéros spéciaux publiés lors de la mort de Kropotkine par les *Temps Nouveaux* et le *Groupe de Propagande par l'écrit* (1921).

Russie, se mêle donc au mouvement spécifiquement russe, en y apportant toutefois les principes antiétatiques que sa propre expérience et l'influence des jurassiens ont développés et confirmés en lui. Il prend part au mouvement populiste, qui s'inspire d'ailleurs du mot d'ordre lancé par Bakounine en 1872, aux étudiants russes des Universités suisses : « Allez au peuple » (3). Bientôt il est arrêté, et, après une longue incarcération, il réussit à s'évader et à gagner Londres, puis la Suisse. Désormais, il se consacre tout entier à l'anarchisme socialiste occidental (1876).

Vers cette époque, les militants jurassiens, boycottés par les patrons, inquiétés par les autorités, sont obligés de se disperser. Dans le mouvement anarchiste, des esprits plus remuants, plus jeunes, les remplacent. Sur cette nouvelle génération, Kropotkine a une influence prépondérante. A Genève, en 1879, il fonde avec Elisée Reclus, Jean Grave et d'autres compagnons, le *Révolté* qui, prolongé dans ses successeurs, la *Révolte* (à partir de 1888), et les *Temps Nouveaux* (à partir de 1895), durera jusqu'en 1914. Après son expulsion de Suisse, il retourne à Londres, où il assiste au fameux Congrès révolutionnaire international de 1881. Puis il s'installe en France; il y est arrêté en 1882 au cours de l'agitation de la région lyonnaise et des incidents de Montceau-les-Mines, qui marquent les débuts de l'Anarchisme en France. Il est emprisonné à Clairvaux, puis délivré en 1886 par une amnistie; et dès lors il demeure en Angleterre, vivant de travaux scientifiques et littéraires, et donnant tous ses efforts à l'élaboration théorique et à la propagande orale et écrite de l'Anarchisme-Communisme.

En 1917, la Révolution de Mars lui permet enfin de rentrer en Russie. Il ne joue aucun rôle dans la Révolution d'Octobre, et meurt en 1921.

Du Jurassisme à l'Anarchisme-Communisme

Peu après la mort de Bakounine, deux principes nouveaux font leur apparition : le *communisme* anarchiste et la *propagande par le fait insurrectionnel.*

C'est dans leurs discussions, au cours de leurs promenades sur les bords du golfe de Naples, que Cafiero et Malatesta, deux militants bakounistes italiens (4), redécouvrirent, pendant l'été 1876, une idée, déjà entrevue par des anarchistes isolés du milieu du

(3) Voir l'*Appendice.*
(4) Voir Nettlau, *Errico Malatesta*, Berlin, 1922.

XIX^e siècle, tels que Cœurderoy et Déjacque, mais que les internationaux des années soixante et soixante-dix avaient ignorée : l'insuffisance de la formule du *droit au produit intégral du travail.*

Dans l'Internationale, les bakounistes avaient pris le titre de *collectivistes.* Mais c'était seulement pour opposer au socialisme *autoritaire* de Marx (qui s'intitulait *communisme*) un socialisme *libertaire.* Le mot *communisme* évoquait fâcheusement les vieux systèmes socialistes des utopistes, généralement autoritaires, tel celui de Cabet, et le socialisme marxiste, qui remettait à un *Etat prolétarien* la propriété des moyens de travail, la direction de la production et celle de la répartition, et qui, depuis 1847, date de l'adhésion de Marx et d'Engels à la Ligue des Communistes, s'intitulait *communisme.* Au système marxiste les jurassiens opposaient, sous le nom de *collectivisme*, l'attribution des instruments de production et du sol à *ceux-là mêmes qui s'en servaient.* La Fédération jurassienne avait adopté en 1874 le refrain composé par Keller en 1870 : « *Ouvrier, prends la machine! Prends la terre paysan!* Ce système supprimait la nécessité d'un *Etat.* L'entente entre les producteurs devait suffire à organiser l'économie. Telle était la seule différence importante avec les conceptions économiques du Marxisme, et c'était pour mettre en relief cette différence que les jurassiens s'intitulaient *collectivistes.* Mais, comme Marx, ils admettaient que la justice consistait dans une organisation qui, tout en *socialisant les moyens de production* pour les mettre à la disposition de tous les travailleurs, laissât à chacun *la pleine propriété du produit de son travail.*

Il semblait qu'une telle organisation suffît à éliminer tout *droit d'aubaine,* tout *surtravail impayé.*

Mais elle nécessitait une mesure de la valeur, partant, une autorité qui fît la loi aux échanges, déterminât un étalon de la valeur, assurât la vente et l'achat des produits à leur juste prix. Peu importait que la combinaison adoptée fût celle des bons de travail ou toute autre. Il fallait, de toute façon, une réglementation et un pouvoir qui la fît respecter. — Ici comme dans le salariat, en outre, les possibilités de consommation restaient étroitement limitées par le travail fourni. Or, il n'y avait pas forcément coïncidence ou plutôt proportionnalité entre les besoins de l'individu et le travail qu'il était normalement capable de fournir. Tel pourrait en moyenne produire autant qu'un autre, dont les besoins seraient plus considérables. Le système n'était donc pas parfaitement juste, parfaitement libertaire, ni parfaitement égalitaire. Il mettait obstacle à la pleine satisfaction des besoins, et il créait un privilège au profit des plus forts et des plus habiles. - Comment d'ailleurs

discerner dans le produit du travailleur ce qui revient à son effort et ce qu'il doit à la collaboration de tous les autres et même des générations passées? Le travail est l'œuvre collective de la société; il n'y a pas de produit qui soit exclusivement l'œuvre d'un ou de plusieurs travailleurs. - Enfin, conserver la propriété individuelle pour les produits du travail, c'est nier la solidarité, c'est provoquer des jalousies et des dissensions.

Le moyen d'éliminer ces inconvénients consistait à socialiser les produits aussi bien que les instruments de production; chacun devrait pouvoir venir puiser aux magasins communs selon ses besoins, sans qu'on s'inquiétât de comparer ce qu'il consommerait avec ce qu'il aurait produit. C'était la formule : *de chacun selon ses forces, à chacun selon ses besoins.*

L'idée nouvelle connut rapidement un grand succès. Kropotkine et Elisée Reclus s'y rallièrent. Elle fut adoptée par la Fédération italienne en 1876, par la Fédération jurassienne en 1878. On continuait cependant à parler de *collectivisme;* au Congrès jurassien de la Chaux-de-Fonds (oct. 1880), Kropotkine insista sur la nécessité de revenir au vieux mot de *communisme,* pour bien marquer la différence avec les retardataires qui, sous le nom de *collectivisme,* entendaient toujours la jouissance individuelle des produits ou même la limitation du capital socialisé au sol, aux mines, aux forêts, aux voies de communication; *le mot de* COMMUNISME *va donc désormais,* par un curieux chassé-croisé, *désigner les systèmes de* SOCIALISATION DE TOUS LES MOYENS DE PRODUCTION ET DE TOUS LES PRODUITS (et notamment le système adopté depuis cette époque par les anarchistes), *pendant que celui de* COLLECTIVISME (*intégral ou partiel*) *va désigner les systèmes* (*comme celui de Marx*) SOCIALISANT SEULEMENT TOUT OU PARTIE DES MOYENS DE PRODUCTION. C'est dans ce nouveau sens que ces mots sont encore employés aujourd'hui. Le soi-disant « Communisme » de la III[e] Internationale n'est, en réalité, qu'un *collectivisme* au sens actuel. Le mot de « communisme » y est cependant justifié par ce fait que le *collectivisme* marxiste se donne (voir notamment *Critique du Programme de Gotha,* par Marx, 1875) pour une étape nécessaire vers un *communisme véritable* (socialisation même des produits, répartition selon les besoins); mais cette doctrine recule le paradis communiste dans un avenir tellement éloigné qu'il apparaît comme ne devant jamais se réaliser, et elle présente pour objectif actuel au prolétariat révolutionnaire l'instauration d'un régime collectiviste. Le *communisme* anarchiste signifie au contraire que la révolution devra instaurer *aussitôt,* avec la société sans gouvernement, le communisme absolu (répar-

tition selon les besoins). C'est désormais dans ce sens actuel que nous emploierons les mots *collectivisme* et *communisme*.

Toutefois, la Fédération espagnole resta attachée à un principe un peu différent, qu'elle appelait *anarchisme collectiviste*, et qui consistait dans la remise des moyens de production aux associations de travailleurs *qui opteraient ensuite librement pour le régime de répartition qui leur semblerait le meilleur*. Ce système, qui réserve les plus grandes possibilités de changement et d'adaptation aux circonstances et aux volontés, semble être le plus *anarchiste*. Mais les anarchistes des autres pays préférèrent, en 1876-1880, se ranger au communisme, et, depuis cette époque, y restèrent attachés, pour mieux affirmer leur opposition au Marxisme. Il est d'ailleurs évident que le système de répartition selon les besoins est le plus libertaire et celui qui correspond le mieux aux tendances générales de l'Anarchisme.

L'autre idée qui se fit jour dans les conversations de Cafiero et de Malatesta à la même date connut un succès encore plus grand. Ce fut celle de la *propagande par le fait*.

L'esprit de cette méthode n'est pas forcément un esprit de violence. Elle consiste simplement à prouver la possibilité et l'excellence des principes et des tactiques que l'on préconise, *en les appliquant, par l'exemple;* à substituer l'acte à la parole. De la sorte on se fait mieux comprendre et on frappe davantage l'esprit. La pratique de la fraternité, de la liberté, du communisme est déjà de la propagande par le fait.

Mais en 1876 on ne parlait que de la *propagande par le fait insurrectionnel*. Celle-ci consiste dans une émeute de caractère démonstratif, conduite selon l'esprit anarchiste : soulèvement spontané du peuple, guidé seulement par des militants qui paient d'exemple, — expropriation des capitalistes et des propriétaires fonciers, — destruction de l'autorité. Une telle insurrection attire l'attention sur les principes socialistes et libertaires, et, en préfigurant aux yeux des masses la véritable Révolution, leur indique concrètement quel idéal elles devront poursuivre et de quelle façon elles pourront l'atteindre.

Une application éclatante de cette méthode fut faite dès avril 1877. Ce fut l'insurrection de Bénévent, émeute de paysans affamés, qui, sous l'impulsion de Cafiero, de Malatesta et de leurs amis, revêtit un caractère nettement anarchiste-communiste. Mais l'occasion de pareilles expériences se retrouva rarement. Les anticipations du grand soir se révélèrent d'un déclanchement difficile, et très rapidement la *propagande par le fait* devint l'*attentat individuel*.

Diverses circonstances poussaient l'Anarchisme dans la voie de

la violence. C'était, d'une part, l'attitude des partis social-démocrates, qui, de plus en plus, écartaient l'idée de bouleversement brusque et sanglant et se limitaient à la tactique réformiste et parlementaire (5). Par contre-coup, les révolutionnaires abstentionnistes étaient conduits à outrer leurs procédés.

C'était, d'autre part, l'exemple des révoltés russes. Les attentats russes avaient d'abord été de simples représailles des socialistes (notamment des *populistes*) contre le pouvoir qui les traquait. Puis du populisme était né le *terrorisme* proprement dit, qui voyait dans l'attentat mieux qu'une simple mesure de défense, une façon de concrétiser la haine qu'il portait aux institutions tzaristes, de les désigner au mépris public en les éclaboussant de sang, et peut-être même d'avoir raison d'elles à force d'abattre les hommes. Enfin dans les dernières années du XIX[e] siècle apparurent les *socialistes-révolutionnaires,* qui firent de l'attentat un moyen de stimuler l'ardeur révolutionnaire des masses et d'épouvanter les gouvernants (6). Toutes ces considérations qui inspirèrent successivement les terroristes russes influencèrent également le développement de l'Anarchisme. La « folie du sacrifice » est contagieuse, et, de Russie, cette contagion se répandit sur l'Europe. — D'ailleurs, quand l'Anarchisme fut entré dans la voie des assassinats, des vols et des incendies, il eut beaucoup de mal à faire le départ entre les révolutionnaires conscients dont le geste était réellement la mise en pratique de leurs théories subversives, et les fous, les désespérés et les malfaiteurs de droit commun qui imputaient leurs crimes à l'Anarchisme-Communisme. Une floraison inquiétante d'attentats

(5) « Nous ne dissimulons pas que, dans la tactique, une légère, très légère évolution s'est produite. Autrefois la révolution violente marchait de pair dans nos programmes avec la propagande légale; aujourd'hui elle est reléguée au second plan. Nous n'avons rien renié, nous avons seulement précisé. L'extension du suffrage universel depuis vingt ou trente ans, dans l'Europe Occidentale et Centrale, les succès que la lutte électorale nous a valus un peu partout, la difficulté chaque jour grandissante d'une insurrection à main armée en présence des formidables armements contemporains, l'incertitude des résultats escomptés au regard des résultats déjà acquis et destinés à s'accroître désormais régulièrement, la perception plus claire d'une différence fondamentale entre les grandes transformations en voie d'accomplissement et celles que le passé a vues, et partant l'intelligence plus nette d'une diversité nécessaire de moyens, de multiples considérations ont fortifié le socialisme international dans ses préférences pour l'action politique... Il est probable, il nous paraît même certain que le jour où, au Palais-Bourbon, les socialistes l'emporteront numériquement sur les antisocialistes de toutes catégories, la révolution économique se sera accomplie d'elle-même. » (Paul Louis, *De quelques points de doctrine*, Revue Socialiste, Déc. 1898). — Voir la doctrine de Bernstein et l'évolution de la Social-Démocratie allemande.

(6) Voir l'*Appendice*.

se produisit entre 1880 et 1900, où l'esprit originel de la *propagande par le fait* paraissait de plus en plus méconnu.

Si l'idée de l'*insurrection-modèle* avait rallié tous les suffrages en 1876-1880, c'est que de plus en plus se précisait la conception que toute Révolution n'était pas bonne à faire. Il fallait, non, certes, imposer au peuple un idéal et une méthode, mais le garder des préjugés et des meneurs qui pourraient l'empêcher de réaliser ses propres aspirations de la façon la plus efficace. Il fallait avant tout le délivrer de l'illusion gouvernementale et jacobine, et de l'emprise de la Social-Démocratie.

« *La Société*, exposait Malatesta en 1876, *ne doit pas être une agrégation artificielle opérée par la force, ou par un contrat d'individus réfractaires* » on voit que le fédéralisme proudhonien était déjà dépassé, — mais « *un corps organique vivant qui ait pour cellules les individus en concours solidaire pour la vie et le développement de tous* ». Que serait cette Société future? Il était imprudent de vouloir le prévoir avec trop de précision. « Nous ne pouvons le savoir par avance et c'est pour cela que nous nous méfions de toutes les solutions fournies *a priori*. » On pouvait faire des plans de réorganisation sociale, mais il ne fallait pas leur accorder une valeur absolue. L'important était de détruire l'Etat et tout ce qui s'oppose au libre développement de la société, « pour que les destins de l'humanité se réalisent par le libre et fécond fonctionnement des lois naturelles ». Et, pour prouver qu'il était inutile de chercher à guider ou à freiner la libre marche de l'humanité, Malatesta la comparait à la marche harmonieuse des astres.

Cela n'empêchait pas les anarchistes de se livrer à des hypothèses sur la société future, de brosser des utopies destinées à éclairer le peuple sur ses véritables besoins et sur les tendances réelles de l'évolution historique; mais cela les conduisait à s'intéresser surtout aux soulèvements spontanés des masses, à professer un certain éclectisme. La lutte pour l'émancipation revêt des formes infiniment variables suivant le lieu, le temps, les circonstances. Avant tout, il faut respecter ces formes naturelles, ne pas tenter d'uniformiser, de comprimer et de canaliser les mouvements populaires. Mais il faut les éclairer et surtout s'opposer à toute déviation, combattre le Marxisme (qui pose pour but la dictature du prolétariat, alors que la tendance véritable est vers la suppression de toute autorité), — la tactique électorale, stérile et corruptrice, — l'embourbement des grèves dans l'ornière corporative, des syndicats et des partis dans le réformisme, le centralisme et le fonctionnarisme, — l'embourgeoisement des coopératives et des trade-unions.

Ainsi, dans les Congrès jurassiens, de 1876 à 1883, l'Anarchisme était préformé. Ses principes y étaient déjà nettement reconnus; son développement ultérieur y était en puissance. Un dernier pas restait à faire : la suppression des fédérations et des congrès eux-mêmes, au nom de l'idée d'autonomie. Désormais groupements et congrès n'eurent plus qu'un caractère épisodique, fragmentaire. Le mouvement ne garda une certaine cohésion que grâce aux entrevues des compagnons, à l'échange des correspondances entre les groupes plus ou moins stables qui se formaient ici et là, et surtout à la presse anarchiste qui prit une extension considérable.

Par la suite, cependant, des organisations se reformèrent, assez lâches et ne comportant naturellement aucune centralisation et aucune discipline : telle l'*Union Anarchiste-Communiste* qui s'est reconstituée en France depuis la Guerre.

Du Jurassisme on était passé à l'Anarchisme.

Le mouvement devait d'ailleurs bientôt revêtir un aspect tragique et factice, surtout en France, où son centre se transporta vers 1880. Les théoriciens et militants les plus clairvoyants ne réussirent pas à enrayer le développement de la *propagande par le fait* sous la forme brutale de l'explosion. Cette forme fiévreuse, critique, très peu viable, entrava le travail de propagande, rejeta les masses ouvrières vers la Social-Démocratie en tous pays grandissante, jeta le désarroi dans l'opinion publique. Vers 1895, le mouvement était épuisé, brisé par ses excès mêmes. — A la même époque à peu près, les anarchistes essayèrent de sortir de l'espèce d'isolement, où ils s'étaient volontairement tenus depuis la disparition de l'Internationale afin de mieux affermir leurs conceptions et de sauvegarder leur originalité. Se jugeant suffisamment armés pour pouvoir se mêler activement au grand mouvement socialiste et ouvrier, ils tentèrent d'y propager leurs principes.

Anarchisme, Social-Démocratie, Syndicalisme

Il n'était naturellement pas question pour les anarchistes français de s'infiltrer dans l'une ou l'autre des multiples fractions socialistes qui se disputaient en France la faveur des ouvriers. Toutes adoptaient la tactique électorale et parlementaire et glissaient vers le réformisme, jusqu'à ce qu'enfin leur unité s'accomplît en 1905 autour de Jaurès. Il n'était pas question non plus pour les anarchistes d'Allemagne d'essayer de pénétrer dans la Social-Démocratie allemande, unifiée en 1875, où Bebel et Liebknecht

n'avaient pas de peine à triompher de l'opposition de gauche des *Jeunes* qui protestaient contre l'embourgeoisement du parti (Congrès d'Erfurt, 1891).

Mais une nouvelle Internationale s'était reconstituée en 1889. Elle n'était, il est vrai, formée que de partis social-démocrates. Mais puisque ses Congrès prétendaient être les assises internationales du monde ouvrier, il était logique que les anarchistes cherchassent à y faire connaître leurs idées. Ils tentèrent donc de s'y implanter.

Un duel inégal s'engagea (Congrès de Bruxelles, 1891; de Zürich, 1893; de Londres, 1896; de Paris, 1900). La victoire resta à la Social-Démocratie, non sans que les anarchistes eussent vigoureusement fait entendre leur protestation contre l'enlisement du socialisme dans l'action politique, notamment au Congrès de Londres (1896) où l'assaut des antiparlementaires avait été préparé par Pelloutier, Malatesta, A. Hamon et C. Cornélissen (7). Ce Congrès se termina par la résolution suivante, catégorique, et qui ne laissait plus aux anarchistes aucune possibilité de figurer dans les Congrès de la IIe Internationale : « Le bureau du Congrès est chargé de rédiger l'invitation au prochain Congrès en faisant exclusivement appel : 1° aux représentants des groupements qui poursuivent la substitution de la propriété et de la production socialistes à la propriété et à la production capitalistes *et qui considèrent l'action législative et parlementaire comme un des moyens nécessaires pour arriver à ce but;* 2° aux organisations purement corporatives *qui, bien que ne faisant pas de politique militante déclarent reconnaître la nécessité de l'action législative et parlementaire. — En conséquence, les anarchistes sont exclus.* »

Un champ d'action beaucoup plus important leur était d'ailleurs ouvert. Il s'agissait des organisations ouvrières où ils pourraient entrer en contact direct avec la masse populaire (8).

Ils s'en étaient d'abord méfiés. Soucieux de ne pas faillir à leur

---

(7) Voir sur ce Congrès : A. Hamon, *Le Socialisme et le Congrès de Londres*, Stock, 1897; et lettre d'A. Hamon dans la *Révolution Prolétarienne* du 1er mars 1928.

(8) Voir Philippe Serre, les *Atteintes à la notion moderne de l'Etat* (thèse Paris, 1925); Moreau, *Essai sur les théories et l'histoire du Syndicalisme ouvrier en France* (thèse Paris, 1925); *Les Anarchistes et les Syndicats*, brochure du Groupe des E. S. R. I., 1898; Guesde, Vaillant et Lagardelle, *Discussion sur le Parti socialiste et la C. G. T.*, Rivière, 1908; Jean Grave, *Le Syndicalime dans l'Emancipation sociale* (*Société Nouvelle*, nov. 1907); Max Nettlau, art. dans les *Temps Nouveaux* du 15 mai 1909; Malatesta, discours au Congrès anarchiste d'Amsterdam, 1907 (*Compte Rendu*, Delesalle, 1908); manifeste du Congrès anarchiste de 1913 (*Mouv. Socialiste*, nov.-déc. 1913).

mission, de ne pas perdre de vue les grands principes dont ils se considéraient comme les gardiens, ils n'avaient pas voulu se mêler à la besogne, trop quotidienne, trop étroitement professionnelle, trop attachée aux succès immédiats, qui fait nécessairement le fond de la vie syndicale. Il leur déplaisait de se soumettre à l'organisation et à la discipline corporatives. Le syndicat était un moyen d'obtenir des réformes; il faisait oublier la Révolution. D'ailleurs les fractions socialistes se disputaient les syndicats pour y recruter des électeurss, et c'était une raison de plus, pour les anarchistes, de se tenir à l'écart.

Mais ils se rendirent bientôt compte de ce que cette attitude distante leur faisait perdre. Entrer dans les syndicats, c'était le meilleur moyen de toucher les prolétaires, de leur parler, de leur rappeler notamment l'insuffisance des résultats de la pratique syndicale, leur nocivité parfois, de les mettre en garde contre l'emprise des politiciens, de leur montrer que le syndicat ne les affranchissait pas complètement, et qu'ils devaient pratiquer la solidarité ouvrière, interprofessionnelle, nationale et internationale, pour se préparer à l'expropriation des capitalistes et à l'édification d'une société nouvelle, communiste et anarchiste. — Les anarchistes n'oubliaient d'ailleurs pas (c'était là la pure doctrine de la I^re^ Internationale) que, bien qu'elle dût tendre à l'affranchissement de tous les hommes, la Révolution serait l'œuvre d'une *classe* et non d'individus quelconques luttant au hasard. Cette classe, la classe ouvrière, ils pouvaient s'adresser à elle dans les syndicats, c'est-à-dire justement dans ses *organisations de classe*. Leur propagande y serait donc particulièrement nécessaire et efficace. — Enfin il devenait évident aux environs de 1895 que les syndicats avaient dépassé la phase purement réformiste et corporative, qu'ils rejetaient également la tutelle des partis politiques, et devenaient nettement révolutionnaires. Tout les poussait vers l'idée de l'*expropriation* chère aux anarchistes. Les dernières objections tombaient donc. Les syndicats étaient non seulement des terrains de propagande, mais encore des instruments de combat : la place des anarchistes y était donc toute désignée, et ils y pénétrèrent en nombre.

Et de fait les milieux prolétariens subirent fortement l'influence anarchiste. *Le syndicalisme révolutionnaire* qui allait jaillir spontanément du mouvement ouvrier est en partie redevable à l'Anarchisme de ses grandes tendances. Au point de vue du *but*, il préféra à l'*Etat populaire*, que lui faisaient entrevoir les social-démocrates, une société sans Etat, un enchevêtrement de libres associations de producteurs, où l'organisation et la cohésion viendraient d'en bas, et non d'en haut. Au point de vue des *moyens*, il rejeta la tutelle

des partis politiques, prétendit gérer ses intérêts, ceux de la Nation et ceux de la Révolution, tout seul (autonomie syndicale), avec ses moyens personnels (grèves, boycottage, label, sabotage, grève générale), et substitua à la « collaboration de classes » et à l'intervention gouvernementale l'*action directe*. Dans sa fureur, Jules Guesde reportait sa haine des libertaires sur le « syndicalisme prétendu révolutionnaire et en réalité anarchiste », et vitupérait ce mouvement ouvrier qui ne craignait point de s'affirmer « en dehors du mouvement socialiste, pour ne pas dire contre lui ». La Charte d'Amiens (1906) apparaissait comme une transposition de l'Anarchisme.

Mais ce n'en était qu'une transposition. — Des hommes comme Pelloutier, le premier et le plus illustre, Pouget, Delesalle, Yvetot, Merrheim, Lévy, Monatte, venus de l'Anarchie, prenaient la tête du mouvement cégétiste. Les anarchistes syndicalistes menaient dans la *Voix du Peuple* des campagnes antivotardes, accentuaient l'antimilitarisme, l'antipatriotisme, l'antiétatisme de la C. G. T., faisaient triompher l'idée de grève générale (« l'idée du *compagnon* Tortelier »), déclanchaient la grève des cheminots d'octobre 1910. Et Niel pouvait alors se plaindre que la C. G. T., organisme purement corporatif, fût devenu un « parti ouvrier anarchiste », et, à l'inverse, James Guillaume s'écrier victorieusement qu'elle n'était que la continuation de l'Internationale bakouniste. Mais les purs théoriciens de l'Anarchisme émettaient des doutes et manifestaient des inquiétudes.

Jean Grave, Max Nettlau, Malatesta ne pouvaient nier la nécessité pour les anarchistes de se mêler au mouvement syndical. Mais ils craignaient de les voir y oublier leurs buts, plus élevés, plus généraux, qui dépassaient le mouvement ouvrier et tendaient à l'affranchissement, non seulement économique mais *total*, de *tous* les hommes. Ils craignaient de les voir négliger d'autres activités anarchistes aussi précieuses.

Ceux qui s'étaient résolument livrés au mouvement syndical, comme Pelloutier, avaient fait de l'Anarchie le but et du Syndicalisme le moyen. Les syndicats devaient être, selon eux, à la fois les foyers révolutionnaires, les agents de la transformation sociale, et les cellules de la société future. Le syndicalisme se suffisait à lui-même, et, pour réaliser l'Anarchie, il n'y avait qu'à consacrer tous ses soins au mouvement syndical, à placer tous ses espoirs en lui.

A cela, l'Anarchisme *pur* répondait qu'il ne fallait pas prendre la partie pour le tout; le Syndicalisme ne pouvait être qu'un des multiples aspects de l'Anarchisme. — Au surplus, si des concep-

tions libertaires et révolutionnaires ne venaient l'animer, le Syndicalisme était à la merci de certains défauts. Il engendrait l'égoïsme corporatif et contribuait à la formation d'une aristocratie ouvrière. L'*action directe* prenait parfois des formes inacceptables (telle la lutte contre l'introduction du machinisme, lutte contraire aux intérêts généraux de la civilisation et du socialisme). Le syndicalisme développait aussi le fâcheux *ouvriérisme*, hostile aux intellectuels et aux techniciens, et qui se représentait la cité future sous la forme d'une société de producteurs manuels. La pratique syndicale était exposée à de gros inconvénients : l'envahissement du fonctionnarisme syndical, du centralisme, le réformisme et l'embourgeoisement. — L'anarchisme *pur* protestait aussi contre cette conception que les syndicats seraient les cellules économiques de la société future. Dans celle-ci, selon lui, devraient pouvoir se développer les formes d'association et d'organisation les plus libres, les plus diverses. Et l'imaginer sous l'aspect d'une sorte de C. G. T. de l'avenir était faire du militarisme syndical.

Bref, les théoriciens attachés aux vieil Anarchisme-Communisme jetaient le cri d'alarme. « Le syndicalisme, moyen d'action excellent à raison des forces ouvrières qu'il met à notre disposition, ne peut pas être notre unique moyen. Encore moins doit-il nous faire perdre de vue le seul but qui vaille un effort : l'Anarchie ! » (Malatesta, 1907).

Mais l'anarchisme *pur* ne pouvait empêcher les *compagnons*, lassés de la *propagande par le fait* et du piétinement sur place, de se donner de plus en plus au mouvement ouvrier. Ils voyaient le salut dans les organisations ouvrières et dans leurs méthodes de lutte, et ils s'y consacraient pleinement. Comme l'indiquait Lagardelle, répondant aux diatribes de Guesde sur l'*anarchisme* foncier du « syndicalisme révolutionnaire », les hommes de l'Anarchie, une fois entrés dans les syndicats, obéissaient à la leçon des faits, modifiaient leur action. Le syndicalisme, et ceux qu'il ralliait, se libéraient aussi bien de l'anarchisme antiparlementaire et stérile, que du socialisme parlementaire et de « collaboration de classes ». Il était original, exclusivement prolétarien et ne relevait plus que de lui-même.

Tout évolue. Le « syndicalisme révolutionnaire » de la C. G. T. s'est modifié. S'il reste révolutionnaire par ses buts, il est devenu nettement réformiste et *collaborationniste* quant aux méthodes. Le fonctionnarisme, le centralisme, le réformisme, le parlementarisme, tant redoutés, s'y sont développés. Une C. G. T. U. est bien apparue, qui a rallié ceux que décevait ce glissement à droite. Mais tandis que la C. G. T. se rapprochait du Parti Socialiste (S. F. I. O.),

la C. G. T. U. tombait complètement sous la coupe du Parti Communiste (S. F. I. C.), aux mains duquel elle n'est plus qu'un instrument (actuellement se développe dans la C. G. T. U. une minorité, dont l'un des chefs est l'ancien anarcho-syndicaliste Monatte, qui proteste contre la domination des politiciens communistes et réclame l'*autonomie syndicale*, thèse héritée du vieux syndicalisme-révolutionnaire d'avant-guerre).

Il ne peut être question pour les anarchistes d'adhérer, ni au réformisme de la C. G. T. ni à l'*inféodation à Moscou* de la C. G. T. U.

Mais, en même temps, l'Anarchisme a de plus en plus reconnu l'importance du mouvement syndical et la nécessité de s'y consacrer, et d'y faire prévaloir les principes révolutionnaires et libertaires. Les anarchistes sont devenus des *anarcho-syndicalistes*. Ils comprennent qu'il faut favoriser le développement du mouvement syndical. Ils n'entrent plus dans les syndicats seulement pour y faire de la propagande, comme en 1890. Ils voient dans les organisations ouvrières les moyens indispensables d'une amélioration immédiate du sort des travailleurs, et en même temps des foyers révolutionnaires possibles, et enfin les cellules économiques de la société future. Mais ils se donnent pour mission de combattre la déviation du mouvement syndical. Ils doivent militer contre la tutelle des politiciens, contre le réformisme et la collaboration de classes, contre le centralisme, contre la longueur des mandats des fonctionnaires syndicaux, contre la tendance à tout laisser régler par les *permanents* et à faire résoudre tous les conflits au moyens de conversations entre les chefs syndicaux et les patrons ou les gouvernements. Ils doivent lutter aussi bien contre les *unitaires* que contre les *confédérés*, aussi bien contre l'Internationale syndicale de Moscou que contre celle d'Amsterdam, et pour une Internationale syndicale révolutionnaire de tendances libertaires. (Cette Internationale a été créée à Berlin, en décembre 1922, sous le titre, évocateur de glorieux souvenirs, d'Association Internationale des Travailleurs; en France, la C. G. T. S. R. s'y rattache) (9).

---

(9) Voir sur les rapports entre l'Anarcho-Syndicalisme et le Syndicalisme de la IIIe Internationale : Andrés Nin, *Les Anarchistes et le Mouvement Syndical*, brochure de la « Petite Bibl. de l'I. S. R. », 1923, Paris. — Sur l'Anarcho-Syndicalisme moderne : S. Faure, *le Syndicalisme* (*Revue Anarchiste*, mai et juin 1922); G. Bastien, *Etude sur le Syndicalisme* (*Revue Anarchiste*, février 1925); résolutions du Congrès anarchiste de Lyon, 1921. — Sur la thèse de l'autonomie des syndicats vis-à-vis des partis socialistes, thèse conforme à l'Anarchisme et absolument contraire au Marxisme, voir l'article de Trotsky dans la *Vérité* du 1er novembre 1929, et les organes de la minorité de la C. G. T. U. : *Révolution Prolétarienne*, de Monatte et *Cri du Peuple*.

La Guerre et le Bolchevisme

L'Anarchisme-Communisme est, par son principe même, un mouvement d'une faible vitalité. Il n'a pas su se garder des excès de la *propagande par le fait;* il a failli en périr, et il y a certainement perdu beaucoup. Dans son contact avec le mouvement ouvrier, il a manqué être complètement absorbé par le Syndicalisme. — Deux autres crises sont venues révéler ses faiblesses.

D'abord la Guerre a provoqué une scission. Certains anarchistes, comme Sébastien Faure et Errico Malatesta, sont restés fidèles à la formule du *réfractaire à toute guerre.* D'autres, au contraire, tels Kropotkine, Jean Grave, Laisant, Malato, Paul Reclus, ont estimé que cette fois encore, comme en 1870, la cause de la France était celle de la liberté, du droit et de la civilisation, et se sont prononcés pour la lutte à outrance contre le militarisme prussien.

Puis est venue la Révolution *bolchéviste.* Cette fois il n'y a pas eu de scission. Quelques anarchistes se sont bien ralliés au bolchévisme (Colomer, Victor-Serge) (10), mais en reniant par là tout ce qui faisait la raison d'être de l'Anarchisme. La plupart des libertaires sont restés fidèles à leurs postulats, *figés* dans leurs conceptions si l'on veut. Ce qui est grave, c'est que leur haine du Marxisme les a mis dans la situation — paradoxale et pénible pour des révolutionnaires — de désavouer la première Révolution socialiste. La signification historique de l'Anarchisme-Communisme réside de nos jours dans son irréductible protestation contre le « Communisme » de la III[e] Internationale et contre la *dictature prolétarienne* telle qu'elle existe en U. R. S. S. Sa thèse est que le bolchévisme a trahi la Révolution d'Octobre, soulèvement politique et social spontané des masses populaires, en la coulant dans le moule marxiste, et qu'il trahit le mouvement ouvrier, socialiste et révolutionnaire international, en l'embrigadant dans les Partis communistes et les Syndicats inféodés à ces partis (11).

(10) Voir Victor-Serge, *les Anarchistes et l'expérience de la Révolution Russe,* Paris, Bibliothèque du Travail, 1921.

(11) Voir dans *Revue Anarchiste* (1922-1925) les articles d'Emma Goldman (août et sept. 1923, avril 1925), Al. Berckman (avril 1922), A. Schapiro (avril-mai 1923), Luigi Fabbri (avril 1922). Voir également le numéro spécial des *Temps Nouveaux* sur Kropotkine. Sur la Révolution Russe, voir Guilbeaux, le *Portrait authentique de Vladimir Ilitch Lénine,* Paris, Humanité, 1924; — Boris Nolde, *l'Ancien Régime et la Révolution Russe,* Colin, 1928; — J. Lyon, *la Russie Soviétique,* Alcan, 1927; — J. Lescure, *la Révolution Russe,* Gamber, 1929; — Zagorsky, *Où va la Russie ?* Paris, 1928; — Victor-Serge, *Lénine* 1927, Paris, Librairie du Travail, 1924; — Panaït Istrati, *Vers l'autre flamme,* 3 vol., Rieder, 1929.

C'est par erreur complète que l'on rattache le bolchévisme à l'Anarchisme. Si, dans ses écrits (et notamment dans *l'Etat et la Révolution*, écrit, en août et septembre 1917), Lénine (1870-1924) évoque un idéal splendide et lointain, la *phase supérieure de la société communiste*, qui ressemble à la société future des anarchistes, ce n'est pas d'eux qu'il s'inspire, mais de Marx. Comme lui, il croit que ce radieux paradis communiste et anarchiste est irréalisable pour l'instant et le sera très longtemps encore, et que le seul moyen de s'acheminer vers lui est d'instaurer, dans l'ordre économique, le régime collectiviste, dans l'ordre politique, la dictature du prolétariat. Il est ainsi conduit à critiquer les théories étatistes, démocratiques, réformistes de la Social-Démocratie; mais ce n'est pas du tout au nom de principes anarchistes. Si, en effet, Lénine détruit l'Etat bourgeois par une révolution brutale, c'est pour instaurer à sa place l'Etat prolétarien, beaucoup plus oppressif encore. S'il oppose à la tactique exclusivement parlementaire et légale des « social-traîtres » une tactique plus énergiquement « lutte de classes » et qui ne s'interdit pas la violence, sa méthode est également très contraire à l'Anarchisme-Communisme, puisqu'elle repose sur l'existence d'un parti *d'une discipline de fer*, aveuglément soumis aux mots d'ordre de ses dirigeants, opérant la Révolution et assumant le gouvernement de l'Etat prolétarien au nom de la classe ouvrière, dont il se considère à la fois comme le gérant d'affaires et le chef naturel.

Selon les anarchistes, les Soviets d'ouvriers, de paysans, de soldats et de marins, dont la Russie se couvrit à partir de mars 1917, représentaient la véritable force populaire. Le mot d'ordre qui circulait, et qui allait balayer Kerensky, — « tout le pouvoir aux Soviets! » — était l'expression spontanée de la volonté des masses. Les anarchistes refusent de reconnaître la part que prirent les bolcheviks à la constitution de cette force révolutionnaire. Le pouvoir effectif des Soviets et l'agitation du peuple allaient croissant. En août, les organisations révolutionnaires repoussèrent la tentative de coup d'Etat de Kornilov. En octobre, elles constituèrent un Comité militaire qui prépara l'insurrection. Kerensky tenta un coup de force contre elles, mais il était trop tard, et dans la nuit du 24 au 25 octobre (6-7 novembre) son Gouvernement fut dissous.

Alors, disent les anarchistes, la Russie tenait son destin dans ses mains. La Révolution sociale était faite. Un travail de reconstruction morale, économique, politique, dans le sens du communisme libertaire, allait pouvoir commencer. Mais les bolcheviks s'emparèrent du pouvoir politique, appliquèrent leur formule néfaste de la dictature révolutionnaire du prolétariat, qui n'était

ni un progrès vers le communisme, ni une nécessité de la révolution, livrèrent une partie de la Russie à l'étranger, et inaugurèrent par leurs décrets et leurs organisations une ère de terreur et de famine.

Or, il semble bien que cette interprétation anarchiste soit assez inexacte. Dans la mesure où elle est livrée à elle-même, au cours de cette période de mars-octobre, la Russie est surtout incertaine et chaotique. L'espoir se concentre progressivement dans les bolcheviks, qui seuls savent ce qu'ils veulent et qui déploient une grande énergie. On se rallie à eux. Ils prennent facilement la direction des Soviets. Le « Comité Militaire Révolutionnaire » qui se constitue en octobre, est leur œuvre. Lénine et Trotsky le dirigent. Dix jours après sa formation, c'est ce Comité qui envahit le Palais d'Hiver, arrête les ministres et proclame le triomphe de la « République Ouvrière et Paysanne ». Dès le début, la « Révolution Sociale » est donc principalement l'œuvre des bolchéviks.

A partir d'octobre, en tout cas, ils la prennent complètement en mains. Pour conserver le pouvoir, ils ne reculent devant aucune violence; le salut de la Révolution prime toutes les libertés, tous les droits individuels. Puis ils essaient de réaliser le socialisme par décrets. Dès ce moment, les anarchistes considèrent qu'une lutte est engagée, non pas, comme le disent les bolchéviks, entre la Révolution défendue par eux et la Contre-Révolution, mais entre l'Etat bolchévik et la Révolution populaire.

La Révolution russe, selon Kropotkine, est la continuation des deux grandes révolutions d'Angleterre et de France. Elle cherche à progresser là où cette dernière s'est arrêtée. Elle veut réaliser l'égalité économique, et édifier une société dans laquelle toute la production, due aux efforts combinés du travail, de l'habileté technique et des connaissances scientifiques, irait entièrement à la communauté elle-même; et déjà, écrit-il, « elle a introduit dans notre vie quotidienne de nouvelles conceptions, qui subsisteront, sur les droits du travail, sa véritable position dans la société, et les devoirs de chaque citoyen ».

En ce qui concerne l'organisation politique, « la Russie impériale est morte et ne ressuscitera pas; l'avenir de ses différentes provinces s'oriente dans le sens d'une grande fédération ; ... cette évolution se poursuivra; je vois venir le temps prochain où chaque partie de cette fédération sera elle-même une fédération de communes rurales et de villes libres; et je crois encore que certaines

parties de l'Europe Occidentale prendront bientôt la direction de ce mouvement » (12).

Mais comment réaliser cet idéal socialiste et fédéraliste ? La dictature d'un parti ne saurait édifier la société nouvelle ; elle ne peut que perpétuer les formes gouvernementales en les rendant encore plus oppressives. Kropotkine compare la dictature bolchéviste à la conspiration centraliste et jacobiniste de Babeuf. « Cette tentative d'édifier une république communiste sur la base d'un communisme d'Etat fortement centralisé, sous la loi de fer de la dictature d'un parti, est en train d'aboutir à un fiasco. Nous apprenons à connaître en Russie *comment le communisme ne doit pas être introduit.* »

Quant aux Soviets, les anarchistes en sont pleinement partisans. Pris en soi, le système soviétique est exactement le contraire de la dictature du parti communiste. « ... Les anarchistes peuvent très bien être partisans d'un régime de Soviets, c'est-à-dire d'un régime dans lequel le prolétariat, par le moyen de ses Conseils, règle par lui-même sa vie, la production et la consommation, etc., en considérant les Soviets comme des associations de libres producteurs, — sans pour cela admettre le moins du monde la dictature, qui est un Gouvernement qui se superpose aux Soviets et leur enlève toute liberté d'action et de développement. » (L. Fabbri). Il faut encore citer Kropotkine sur cette question : « L'idée des Soviets, ... préconisée d'abord lors de la tentative révolutionnaire de 1905 et immédiatement réalisée par la révolution de février 1917, aussitôt que fut renversé le tzarisme, l'idée de tels conseils contrôlant la vie politique et économique du pays est une grande idée. D'autant plus qu'elle conduit nécessairement à l'idée que ces conseils doivent être composés de tous ceux qui prennent une *part réelle* à la production de la richesse nationale par leur propre effort personnel. Mais, aussi longtemps qu'un pays est gouverné par la dictature d'un parti, les conseils d'ouvriers et de paysans perdent évidemment toute leur signification. Ils sont réduits au rôle passif joué anciennement par les Etats Généraux et les Parlements, quand ils étaient convoqués par le Roi et avaient à combattre un Conseil royal tout puissant. Un conseil du travail cesse d'être un conseiller libre et sérieux quand il n'y a pas de liberté de la presse dans le

(12) Dans l'hiver 1918-1919, Kropotkine se joignit à un groupe qui s'occupait d'élaborer les éléments d'une république fédérative; ce groupe dut se disperser, et Kropotkine n'exerça plus aucune activité politique; il se consacra tout entier à ses travaux sur l'Ethique, qu'il considérait comme la chose la plus nécessaire dans le monde moderne, de plus en plus démoralisé et prêt à subir des bouleversements profonds.

pays... Les conseils d'ouvriers et de paysans perdent toute signification quand les élections ne sont pas précédées d'une campagne électorale libre et quand les élections sont faites sous la pression de la dictature d'un parti. »

La dictature étouffe les forces vives du pays. Elle combat toute tendance politique ou socialiste qui n'est pas conforme aux mots d'ordre du Parti Communiste. Dans la période du *communisme de guerre*, en même temps que l'on essayait de réaliser le socialisme par des mesures gouvernementales, on nationalisait le syndicalisme et la coopération, dans lesquels Kropotkine voyait les forces agissantes créatrices d'où aurait pu sortir le socialisme spontané, organique. Enfin, le régime bolchéviste a développé une bureaucratie formidable, avec tous les inconvénients administratifs que la bureaucratie entraîne, et il a ainsi provoqué la division de la « classe ouvrière » en une masse réellement prolétarienne et une sorte de bourgeoisie ou d'aristocratie composée de fonctionnaires.

« Les communistes, déclare Kropotkine, avec leurs méthodes, au lieu de mettre le peuple sur la voie du communisme, finiront par lui en faire haïr jusqu'au nom. ».

Le désastre auquel aboutit l'essai brusqué de réaliser le socialisme en Russie éclaira bientôt Lénine. Il s'aperçut qu'il fallait laisser se développer encore le capitalisme, pour pouvoir, plus tard, s'emparer de l'économie relevée et mûrie par lui, au profit du socialisme. Ce fut la Nouvelle Politique Economique, qui consiste à faire une large part au capitalisme privé, quitte à reprendre ensuite, avec une sage lenteur, mais sans aléa, le processus de socialisation. Cette N. E. P. n'était d'ailleurs que le retour à la stricte application du Marxisme ; les tentatives prématurées qui la précédèrent s'en écartaient au contraire. Lénine déclarait en 1921 : « Nous comptions pouvoir organiser le communisme grâce à la simple volonté de l'Etat prolétaire, la production et la distribution de produits par une nation de petits cultivateurs. La vie a démontré notre erreur. Ce n'est pas directement sur l'enthousiasme, mais, avec l'aide de l'enthousiasme né de la grande révolution, au moyen du profit individuel, de l'intérêt personnel, du calcul économique, que vous voudrez bien contruire avant tout des ponts solides capables de conduire, chez une nation de petits cultivateurs, au socialisme par le capitalisme d'Etat. Autrement vous n'arriverez pas au communisme. Ainsi nous a parlé la vie, c'est ce que nous enseigne l'observation objective de l'évolution

révolutionnaire... Désormais, le meilleur communiste est celui qui saura conclure le meilleur contrat. » (13).

Ce changement d'attitude a effectivement rétabli l'économie soviétique. Mais désormais, s'écrient les anarchistes, la Russie est en partie un pays de socialisme d'Etat, avec l'Etat-patron, et en partie un pays de capitalisme privé. L'exploitation subsiste donc sur toute la ligne. A la bourgeoisie des fonctionnaires soviétiques vient s'ajouter celle des *koulaks* et des capitalistes privés (*nepmen*). Et les anarchistes affirment que si ce retour au capitalisme a été nécessaire, c'est que dès le début on avait enrayé le libre développement des forces productives et organisatrices.

La Russie reste, au point de vue politique, soumise à un Etat dictatorial, pratiquant une espèce de « fascisme social ». Au point de vue économique s'y développe un capitalisme qui ne pourra, selon les anarchistes, être détruit par les procédés réguliers de l'Etat bolchévik. De toute façon, la Révolution est à refaire pour avoir été « confisquée » par le Marxisme bolchéviste (14).

---

(13) Mais Lénine déclarait aussi que les *erreurs du Communisme de guerre* avaient été *nécessaires :* « Il fallut (jusqu'au printemps 1921) employer la méthode révolutionnaire dans le sens d'une rupture directe et complète avec l'ancienne société et de son remplacement immédiat par un ordre économique et social nouveau » (article de Nov. 1921). (Cité dans la *Correspondance Internationale* du 13 Nov. 1929).

(14) « La raison de la faillite de la révolution russe conduite comme elle le fut par le parti communiste est maintenant claire. Le pouvoir politique du parti, organisé et centralisé dans l'Etat, chercha à se maintenir par tous les moyens à sa disposition. Les autorités centrales tentèrent d'entraîner les activités populaires dans une voie correspondant aux projets du parti. Le seul *but* de ce dernier était de renforcer l'Etat et d'établir son monopole sur l'activité économique, politique et sociale, et toutes les formes de manifestation intellectuelle. La révolution avait un tout autre *but;* son caractere essentiel était la négation de l'autorité et de la centralisation. Elle luttait pour élargir le champ de l'initiative prolétarienne et multiplier les formes de l'effort individuel et collectif... Egalement opposées étaient les *méthodes* de la Révolution et de l'Etat. Celles de la révolution étaient imprégnées de l'esprit de la révolution elle-même, c'est-à-dire cherchaient à s'émanciper de toutes les forces oppressives, en résumé étaient mues par les principes libertaires. La méthode de l'Etat, au contraire, — de l'Etat bolchévique comme de n'importe quel autre gouvernement, — était basée sur la coercition, laquelle logiquement et nécessairement se développe en violence systématique, oppression et terrorisme... Le triomphe de l'Etat fut la défaite de la Révolution. — ...La conception socialiste de la révolution... est que la révolution est une violente transformation des conditions sociales, par laquelle une classe sociale, le prolétariat devient plus puissante qu'une autre classe, la classe capitaliste. C'est la conception d'un changement purement physique, et qui, comme tel, nécessite simplement des réarrangements des institutions et de la scène politique... Cette conception est complètement fausse... — La grande mission de la révolution.... est le reclassement fondamental des valeurs, un reclassement, non seulement des valeurs sociales, mais des valeurs humaines. Ces dernières... sont les bases des valeurs sociales. Nos institutions et nos conditions d'exis-

tence reposent sur des idées profondément ancrées. Vouloir changer ces conditions, et, en même temps, laisser ces idées et valeurs dans leur situation de fondations sociales, signifie simplement une transformation superficielle qui ne peut ni durer ni apporter une réelle amélioration. C'est un simple changement de formes, non de substance, comme on l'a vu si tragiquement en Russie... — Aucune révolution ne peut aboutir comme facteur de libération que si les *moyens* utilisés sont identiques aux *buts* poursuivis. La révolution est la négation de ce qui existe, c'est une protestation violente contre l'inhumanité de l'homme vis-à-vis de l'homme, avec les mille et un esclavages qu'elle comprend. C'est la destruction des valeurs dominantes dans un système compliqué d'injustice, d'oppression et de mal, qui a été bâti par l'ignorance et la brutalité. C'est l'annonciatrice des *nouvelles valeurs,* se précipitant vers une transformation des relations humaines, et non pas seulement une nouvelle distribution du bien-être social. C'est tout celà, mais c'est encore plus, beaucoup plus. C'est, d'abord et par-dessus tout le reclasseur, le porteur de nouvelles valeurs. C'est le grand *professeur* de la *nouvelle morale,* inspirant aux hommes une nouvelle conception de la vie et de ses manifestations dans les relations sociales. C'est le régénérateur mental et spirituel. Son premier précepte moral est dans l'identité des moyens employés et des buts recherchés. La fin ultime de tout changement social révolutionnaire est d'établir le respect de la vie, la dignité humaine, le droit de chaque être humain à la liberté et au bien-être. — Si cela n'est pas le but essentiel de la Révolution, les transformations sociales violentes n'ont aucune justification. » (Emma Goldman, *My further disillusionment in Russia.* — Tr. fr. de la conclusion, *Revue Anarchiste,* avril 1925).

APPENDICE

L'Anarchisme
et le Mouvement révolutionnaire russe

On confond volontiers le *nihilisme* et le *terrorisme* avec l'Anarchisme. Mais ce sont là des formes spécifiquement russes, tandis que le mouvement anarchiste-communiste est tout empreint de pensée occidentale, et qui n'occupent pas du tout la même place que lui dans l'histoire des doctrines politiques et socialistes.

Le nihilisme est par définition une attitude intellectuelle désespérée, purement négatrice, celle de l'homme qui ne croit plus à aucune valeur spirituelle, ne s'intéresse plus à rien, s'abandonne au flottement de la vie. Il est de tous les temps. M. Gabriel Marcel y voit l'essence du tragique. M. Ernst Glaeser y voit la signification profonde de l'après-guerre moderne (*L'homme sans classe*). Nous en trouverons un exemple remarquable chez Stirner. Et on a souvent remarqué combien le fatalisme et le *goût du malheur* auxquels donnent naissance ce désespoir et ce détachement sont inhérents à l'âme russe.

D'une façon plus précise, on appelle *nihilisme* un certain mouvement russe, purement littéraire. Mais en analysant mieux ce mouvement, on découvre qu'il est, en réalité, non nihiliste, non désespéré, mais au contraire révolutionnaire. M. Bourdeau (dans *Tolstoï, Lénine et la Révolution russe*) nous en indique le support. Il s'agit d'un mouvement universitaire. A partir du règne d'Alexandre II qui débute en 1855, la jeunesse intellectuelle commence à se recruter jusque dans les milieux pauvres. Ces étudiants, dont l'avenir est fermé par l'absence d'argent, jouent le même rôle en Russie que les petits bourgeois, les « intellectuels déclassés » en France (M. Bourdeau compare le Raskolnikov de *Crime et Châtiment* au Jacques Vingtras du *Bachelier*). Leurs meneurs sont les critiques Dobrolioubov et Pissarev, l'écrivain Tchernychevsky (*Que faire ?*, 1863). Ils sont le ferment révolutionnaire de leur époque. Ils se livrent à une critique démolisseuse, affectent de ne croire à rien qu'à la *science*. Ils

méprisent l'art, déclarent préférer une paire de bottes à Shakespeare, invoquent A. Comte et Büchner, professent un matérialisme de carabins. Tourguénev caractérise ce scepticisme destructeur en l'appelant *nihilisme*. Mais qu'y a-t-il derrière ce masque amer ? Un idéalisme profond. Chestov (dans *l'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*) nous décrit cette pudeur qui leur fait recouvrir de « noms grossiers » (positivisme, égoïsme, avantage), et de « mots effrayants de négation », une volonté ardente de sauver leur patrie, et principalement d'affranchir leurs frères les moujicks de l'ignorance et de la misère. Ils combattent l'art, passe-temps de riches oisifs, inutile à la société. Mais ils lisent Nekrassov, le poète populaire, qui écrit : « Emmène-moi dans le camp de ceux qui meurent — Pour la grande cause de l'amour. »

En 1861, le Gouvernement affranchit les serfs; mais cette réforme, incomplète, insuffisante, exaspère les nihilistes. Des troubles universitaires éclatent. Des conspirations s'organisent. Que réclame-t-on donc ? La République sociale : une Constituante, l'indépendance de la Pologne, des communautés de village. Mais la répression s'abat sur les nihilistes. Elle s'accentue après l'insurrection polonaise de 1863 et l'attentat de Karakosov contre le tzar en 1866.

De ces révolutionnaires nihilistes, l'un des plus connus est Netchaïev. « Il était arrivé peu à peu à la conviction que, pour créer une société sérieuse, sur des bases solides, il faut suivre la politique de Machiavel et adopter le système des Jésuites : pour le corps la violence, pour l'âme le mensonge ». Bakounine, qui trouvait ces moyens d'action répugnants, admirait cependant beaucoup Netchaïev, et le regardait comme une force. M. J. W. Bienstock l'appelle le premier technicien révolutionnaire et voit en lui un précurseur authentique du bolchévisme. Pour Netchaïev, « est moral ce qui contribue au triomphe de la révolution; est criminel ce qui l'entrave ». (Voir Bienstock : *Histoire du mouvement révolutionnaire en Russie*, 1790-1894, Payot, 1920 ; Hélène Iswolsky : *La Vie de Bakounine*, Gallimard, 1930.)

Finalement, la surveillance policière des Universités et la réforme des études, dont on attend le retour au calme de la jeunesse intellectuelle russe, ont au contraire pour effet de la chasser vers les universités occidentales, notamment celle de Zurich. Et là, elle subit l'influence de la pensée occidentale, de la Commune de Paris, de la Social-démocratie allemande qui naît alors, et des révolutionnaires Lavrov et Bakounine. Elle reçoit d'eux le mot d'ordre attendu : « *Allez au peuple.* » Dès lors, son action va devenir plus pratique. L'enthousiasme de la foi éclate. Le temps du scepticisme est passé. Le *nihilisme* n'est plus qu'un souvenir. L'ère du *populisme* va s'ouvrir.

Quand, en 1873, rappelés par décret, les étudiants regagnent la Russie, ils se forment aussitôt en petits groupes éparpillés, clandestins; tel ce cercle de *Tchaïkovsky*, à Saint-Pétersbourg, dont Kropotkine fit partie. Et quand, après avoir parcouru les campagnes, ils constatent que le moujick apathique reste fermé à leur propagande, ils cherchent à renforcer leur action par le recrutement urbain (étudiants, ouvriers)

et l'organisation de comités de correspondance et d'administration. Mais néanmoins leur grand but reste *l'émancipation du moujick* et le *socialisme rural* basé sur l'antique *Obchtchina* (propriété commune du *Mir* : voir Lescure, *les Origines de la révolution russe*). Ainsi, malgré l'influence partielle de l'Anarchisme, qui se traduit par exemple par le caractère décentralisé, isolé de leur action, par leur volonté de donner aux paysans la *liberté* et la *terre*, leur mouvement, orienté tout entier vers l'émancipation des moujicks et la conservation du communisme de village, traditionnel en Russie, revêt un caractère spécifiquement national.

De même le *terrorisme* n'est qu'un aspect particulier de l'évolution du *narodnikisme* (populisme). Il est tout d'abord un moyen de défense et de vengeance contre les persécutions policières qui s'acharnent sur les populistes. L'exemple le plus célèbre d'attentat inspiré par ces mobiles, et qui eut un très grand retentissement, est celui de Vera Zassulitch. Elle tua le général Trépov pour venger un étudiant prisonnier que Trépov avait injustement fait battre de verges, et fut acquittée (1878). Mais, bientôt, le terrorisme, de simple mesure de représailles, est érigé en tactique permettant de combattre efficacement l'absolutisme. On abat les hommes les plus en vue du gouvernement, à la fois pour se débarrasser d'eux et surtout pour éclabousser de sang et de mépris l'institution qu'ils représentent.

Une scission s'opéra en 1879. Tandis qu'une partie des populistes rejetait cette tactique nouvelle, et se bornait à lutter pour la nationalisation des terres par la propagande théorique, d'autres fondaient le parti de la « *Volonté du Peuple* » qui adoptait le terrorisme comme grand moyen d'action. « La révolution pour le peuple, disaient-ils, ne saurait s'accomplir par le peuple, mais par une élite du peuple, par un petit groupe d'individus valeureux, ayant fait d'avance le sacrifice de leur vie et ne reculant pas devant la tâche de libérer la Russie, au moyen de l'assassinat politique, du joug de l'autocratie. » Cette méthode, qui plaçait la révolution politique au-dessus de la révolution sociale, et croyait que des héros mûs par la « folie du renoncement » pouvaient changer le cours de l'histoire, rappelle le blanquisme, par son caractère *politique* et par l'*organisation centralisée* qu'elle suppose. Elle est directement contraire à l'Anarchisme-Communisme; pour celui-ci, la révolution politique est subordonnée à la révolution sociale, qui ne peut se faire que par l'action consciente de la masse populaire. Dans l'Anarchisme, l'attentat n'a que la valeur d'un procédé éducatif exceptionnel (propagande par le fait). Ce terrorisme, après un certain nombre d'attentats contre le tzar, a disparu, épuisé par la répression, dans le début des années quatre-vingt.

Sous le nom de *socialisme-révolutionnaire*, on a assisté vers 1895 à un réveil du terrorisme en Russie. Les tenants de cette nouvelle doctrine affirmaient que le marxisme n'était pas importable en Russie, où la question agraire est prépondérante. Ils reprenaient les préoccupations rurales des populistes. En même temps, ils agissaient dans les usines pour transformer les grèves en émeutes, pour hâter l'écroulement de l'Empire des Tzars. Quant à l'attentat, il n'est plus, dans ce système, ni une simple

mesure de défense ni une tactique se suffisant à elle-même, mais surtout un moyen de stimuler et d'exciter des masses insuffisamment animées de l'esprit révolutionnaire (1).

Ce qui ressort de cette étude rapide, c'est que si l'exemple et les mobiles des attentats russes ont pu en partie se retrouver dans le développement de la *propagande par le fait,* l'Anarchisme-Communisme ne doit être confondu ni avec le *nihilisme,* ni avec le *populisme,* ni avec le *terrorisme,* ni avec le *socialisme-révolutionnaire ;* ce sont là des mouvements conditionnés par une mentalité et par des circonstances spéciales à la Russie.

Lui-même ne s'y est introduit qu'assez tard, vers 1905, et n'y a tenu qu'un rôle très effacé, le premier plan étant occupé par les marxistes d'une part (divisés en menchéviks avec Plekhanov et Martov, et bolchéviks avec Lénine), les socialistes-révolutionnaires d'autre part. (Voir notamment *Lénine, Pages Choisies,* t. II, 1904-1914, Paris, Bureau d'éditions, 1927, pp. 151-158.)

---

(1) Cette conception du terrorisme, dont les attentats de l'Anarchisme-Communisme s'inspirent en partie, a été développée clairement par Joë Newman à propos d'un fait beaucoup plus récent; il n'est pas sans intérêt de citer cet exemple :

« Nous sommes en pleine guerre (1914-1918). Partout le gant de fer du militarisme baîllonne les organisations démocratiques ou socialistes, supprime la presse indépendante, et étouffe les cris de détresse des hommes de cœur et de liberté. Ceux qui naguère s'appelaient révolutionnaires ont trahi leurs engagements solennels pris au Congrès de Bâle. Les voilà attelés au char de guerre qui écrase les cadavres dans le sang et la boue.

» Le peuple est désorienté, désespéré. Plus le moindre rayon d'espérance, nulle part. Abandonnées à leur misère, les masses n'entrevoient plus de possibilités de relèvement. Soudain un coup de tonnerre formidable trouble le sommeil de mort qui règne dans toute l'Europe :

FRITZ ADLER A TUE LE BARON STURGH ! ! !

» Fritz Adler, un intellectuel distingué, raffiné, un homme de lettres, un marxiste, qui, dans ses conceptions sociologiques, s'était en toute occasion prononcé avec netteté et beaucoup d'énergie contre l'action individuelle ! ! ! Seule la classe ouvrière organisée, devait, selon lui, livrer bataille à ses oppresseurs.

» Fritz Adler ! un homme paisible, un fin lettré, un organisateur, *assassin ! meurtrier !*

» Comment cette abominable pensée a-t-elle pu germer dans son cerveau?

» L'avenir apparaissait bien sombre; les courages étaient abattus; l'état de siège pesait sur toute l'Europe; la censure empêchait les peuples de se comprendre et de s'entendre; la propagande répandait ses mensonges perfides et attisait les haines artificielles; l'aristocratie industrielle, financière et mercantile exigeait sans cesse de nouvelles victimes sur l'autel du veau d'or; le vieux monde n'était plus qu'un immense charnier.

» Dans cette période de détresse, il importait de relever le moral; il fallait prouver qu'il restait encore des défenseurs de la cause des travailleurs, que l'âme révolutionnaire n'était pas morte, que, pour un moment seulement, elle était piétinée par la botte soldatesque. *Cet éclair en pleine nuit fut plus fécond en conséquences que toutes les protestations ou déclarations timides des parlementaires.* Ce fut le prodrome de la Révolution, le commencement de la chute de l'impérialisme autrichien. » (Joë Newman, préface des *Souvenirs d'une Révolutionnaire* d'Irène Kachowskaja, Paris 1926.)

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE

« Il n'y a pas d'évangile anarchiste. » L'anarchiste pense librement. Il soumet tous les dogmes à un examen critique. Il agit suivant son inspiration et son jugement propres. Les idées varient donc suivant les individus, les milieux. Dans le temps, elles évoluent avec le progrès des connaissances humaines et avec l'expérience révolutionnaire. Aussi de nombreux penseurs et militants anarchistes ont-ils exposé et résolu différemment les mêmes problèmes, parfois les plus graves.

Une synthèse est pourtant possible. Il existe une conception socialiste particulière, homogène dans l'ensemble, parce qu'elle a pour base l'accord de quelques théoriciens sur les grandes lignes d'une construction doctrinale. Cet accord fondamental, plus important que les solutions de détail diverses, existe. En lui réside l'unité du mouvement et de la doctrine, malgré toutes les discussions et les scissions (1). Les idées des anarchistes-communistes semblent tantôt se contredire, tantôt se répéter. En réalité elles se complètent. Aussi espérons-nous pouvoir en tenter un exposé synthétique sans faire œuvre arbitraire. Nous chercherons à dégager les principes; nous négligerons les particularités, les controverses, les applications.

L'Anarchisme-Communisme, ceci résulte de notre rapide coup d'œil historique, est une fraction du Socialisme. Il est donc intéressant de rechercher en quoi il s'oppose aux doctrines socialistes modernes de la II[e] et de la III[e] Internationale, qui se réclament de Karl Marx; en étudiant successivement, dans son premier titre,

---

(1) « Vous êtes Anarchistes, Communistes, Révolutionnaires; cela me suffit, car nous pouvons différer en mille points de détail en restant d'accord sur le but à poursuivre : Anarchistes, vous combattez tout pouvoir, qu'il soit religieux, politique ou patronal, vous niez toute loi imposée pour ne reconnaître que les lois naturelles provenant du fonctionnement même de la vie; Communistes, vous revendiquez pour tous la propriété détenue par les usurpateurs, vous considérez comme vôtres les champs et les mines, les cités, les chemins de fer, les navires, les entrepôts, et tout ce qu'ils contiennent; Révolutionnaires, vous n'attendez que le moment de mettre la force individuelle ou collective au service du devoir, et, dans cette période de préparation, vous faites l'œuvre de révolte intérieure en vous débarrassant de tout préjugé, en vous dégageant des vieilles habitudes de l'obéissance lâches de la béate résignation et l'égoïsme vil. » (Elisée Reclus, lettre du 28 août 1886 aux « Compagnons » de la *Lutte Sociale*, organe communiste-anarchiste, à Lyon.

ses postulats, sa philosophie et sa morale, puis ses théories économiques et politiques, et enfin sa tactique révolutionnaire, nous verrons surgir un socialisme original, rompant immédiatement, définitivement, et dans tous les domaines, avec l'autorité, avec l'Etat et le Droit notamment. Pour mieux préciser ses tendances maîtresses, nous le comparerons ensuite, non plus au Marxisme, mais aux doctrines qui combattent l'Etat en partant d'autres points de vue que le socialisme; en face de l'Anarchisme socialiste de Bakounine, Reclus et Kropotkine, l'Anarchisme religieux, l'Anarchisme métaphysique, l'Anarchisme individualiste feront la matière de notre second titre.

Dans cet exposé, redisons-le, nous ne faisons que résumer et préciser la pensée anarchiste-communiste, telle que nous croyons la voir se dégager de la nombreuse littérature où se jouent toutes ses nuances. Que le lecteur ne se lasse point de tant de rêves et d'affirmations invraisemblables, dont nous n'avons pas cru devoir tempérer l'outrance. Nous essaierons dans notre Conclusion de peser la valeur intellectuelle et pratique de cet utopisme sans bornes et de saisir le sens vivant de cette foi. Foi en l'homme; foi en sa puissance d'action, son intelligence et sa moralité croissante; foi en sa victoire finale sur le Mécanisme naturel et social qui l'enserre. C'est cet acte de foi qui forme le *leit-motiv* de la doctrine anarchiste.

TITRE PREMIER

ESSAI DE SYNTHÈSE

DE L'ANARCHISME-COMMUNISME

CHAPITRE PREMIER

LES BASES

Les postulats : Science, Religion, Métaphysique

L'Anarchisme-Communisme combat la Religion et la Métaphysique au nom de la Science, du matérialisme et du déterminisme.

Il professe *une religion de la Science*. C'est parce que la Science peut servir de guide à l'Individu dans la connaissance du monde et la conduite de la vie, que nous pourrons nous affranchir de toutes les révélations et de tous les Codes. Kropotkine, de même que les marxistes, proclame le primat de la Raison sur l'Intuition, et sa capacité de saisir finalement tous les phénomènes, d'embrasser tout le réel.

Cependant « la Science ne peut saisir et nommer dans les faits réels que leur sens général, leurs rapports généraux, leurs lois générales, en un mot, ce qui est permanent dans leurs transformations continues, mais jamais leur côté matériel, individuel, et pour ainsi dire palpitant de réalité et de vie, mais par là même fugitif et insaisissable » (Bakounine). Elle « ne peut sortir de la sphère des abstractions » — abstractions d'ailleurs fort utiles, car la Science indique les *lois* du monde naturel et social, « dont l'observation rigoureuse est nécessaire ». Elle ignore le particulier, l'individuel. Or, il y aura toujours, dans la vie de tout être, un élément concret, original, se dérobant à toute prévision et à toute généralisation. L'Anarchisme repousse donc aussi bien le dogmatisme scientifique que la révélation religieuse, aussi bien le gouvernement des savants que celui des militaires ou des politiciens. L'Individu ne doit être gouverné que par soi-même, car il est seul compétent

pour se connaître en ce qu'il a d'irréductiblement personnel, pour apprécier les circonstances où il se trouve placé en ce qu'elles ont de particulier, et pour s'administrer en conséquence. Mais l'Anarchisme veut que chaque individu se gouverne soi-même *au moyen de la Science*, qu'il connaisse les lois qu'elle formule, pour les utiliser comme il l'entendra.

La Science nous donne la clé de l'Univers. Elle permet d'en construire une philosophie synthétique, expliquant à la fois tous les phénomènes de la nature et tous ceux de la vie intellectuelle, morale et sociale de l'homme. Cette philosophie unitaire nie tout principe spirituel qui ne serait pas réductible à la matière. Elle nie tout surnaturel, tout *divin*, tout *métaphysique*.

L'Anarchisme va donc beaucoup plus loin que le simple *agnosticisme*.

Les frontières de la Science reculent sans cesse. Ce qui est *inconnu* aujourd'hui sera *connu* demain. Mais Spencer affirme qu'il existe un *inconnaissable*, qui ne peut pas être connu par notre intelligence. Qu'en sait-il? répond Kropotkine. Comment Spencer peut-il affirmer que ce qui est au delà du savoir actuel diffère tellement des phénomènes dont nous avons connaissance, qu'il ne pourra jamais nous être accessible? Pour pouvoir dire cela, il faudrait en savoir immensément sur cet *inconnu!* — Ce raisonnement est exact, et le véritable agnosticisme consiste à dire, au sujet de l'*inconnu*, non pas qu'il est *inconnaissable*, mais *qu'on ne sait pas s'il est connaissable*.

Mais Kropotkine ne s'en tient pas là, et, dans son désir d'éliminer la Religion et la Métaphysique, il commet une contradiction aussi forte (en sens inverse) que celle de Spencer : il affirme, au sujet de l'*inconnu, qu'il est connaissable* : « Tout porte à croire qu'il n'y a rien dans la nature qui ne trouve son équivalent dans notre cerveau, parcelle de cette même nature, composée des mêmes éléments physiques et chimiques. Rien qui, par conséquent, doive à jamais rester inconnu, c'est-à-dire ne puisse pas trouver sa représentation ». Tout porte à le croire, — mais, par définition, on n'en sait rien.

Il faut pourtant l'admettre si on veut être sûr que nous connaissons, ou que nous pouvons connaître, *ce que* nous croyons connaître ou pouvoir connaître. Pour Kropotkine, la Science est capable d'épuiser la totalité du contenu des phénomènes qu'elle étudie, de les connaître entièrement. Le savant ne peut pas admettre l'intervention d'un inconnaissable quelconque dans l'objet de son savoir. La philosophie synthétique des sciences n'admet ni fissure, ni inquiétude. Mais comme on ne peut pas dire que, si un *incon-*

naissable (divin ou métaphysique) existe, il n'a aucun rapport avec le monde connu par la Science, il faut donc, pour l'éliminer totalement de ce monde, affirmer qu'il n'existe pas. Ce *postulat* est nécessaire si l'on veut pouvoir, *avec certitude*, rejeter toute doctrine métaphysique ou religieuse sur la légitimité du pouvoir politique ou le fondement de l'impératif juridique, écarter toute morale religieuse, construire une morale individuelle et sociale purement scientifique et expérimentale, etc.

Toute philosophie révolutionnaire, marxiste ou anarchiste, est donc amenée à proclamer avec Proudhon qu'il n'y a « rien au dehors et rien au dedans de la *danse éternelle* des phénomènes ».

Il est intéressant de confronter dès maintenant cette attitude avec l'*agnosticisme* de M. Duguit. M. Bonnard l'expose ainsi : « Il n'y a de vraie Science que dans les connaissances données et justifiées par l'expérience, c'est-à-dire dans les phénomènes observables. Au delà des phénomènes et de l'expérience, c'est le scientifiquement inconnaissable qui peut assurément être un objet de croyance, voire même de savoir métaphysique, mais qui ne peut pas être objet de savoir scientifique... Ainsi, d'abord et avant tout, une science expérimentale : voilà pour Duguit ce que doit être la science du droit et de l'Etat. En ce qui le concerne, il limite là sa recherche. Mais, étant un véritable agnostique, il ne nie pas l'au-delà de l'expérience. Aussi il n'interdit pas de pousser la recherche à ceux qui pensent que cet au-delà de l'expérience, la *métascience* n'est pas un inconnaissable; il le leur permet *à condition toutefois de tenir compte au préalable des données fournies par la science expérimentale*. Son positivisme ne leur barre pas la voie métaphysique ou critique, mais il les oblige, avant de s'y engager, à prendre d'abord le même chemin que lui ».

L'Anarchisme affirme que le monde des phénomènes est fermé, se suffit à lui-même, et ne communique avec aucun monde de l'inconnaissable, que, par exemple, les faits juridiques, étatiques, moraux, dont on constate la présence dans la sphère de l'expérimental, sont entièrement connus, ne relèvent *aucunement* du non-expérimental. Mais cela ne lui est possible que parce qu'il nie catégoriquement l'existence de l'inconnaissable, du non-expérimental, du *métascientifique*. M. Duguit, lui, admet que le non-expérimental existe peut-être; mais alors le monde du connu et le monde de l'inconnaissable (s'il existe), s'interpénètrent; les mêmes faits se présentent sous deux aspects, et doivent être soumis à deux ordres de recherches, les recherches scientifiques et celles *métascientifiques;* aucun des deux ordres n'exclut l'autre. Et c'est pourquoi M. Duguit « a voulu que les phénomènes juridiques et

étatiques fussent saisis et traités comme des phénomènes, c'est-à-dire scientifiquement, sauf ensuite, pour ceux qui le croient possible, à les traiter du point de vue métaphysique et critique ». Il s'agit, somme toute, de délimiter exactement la part et les résultats des recherches scientifiques en évitant toute intrusion de la *méta-science* dans ces recherches. Tel est le sens de la méthode duguiste.

C'est ainsi que le positivisme de M. Duguit s'interdit, suivant les exemples donnés par M. Bonnard, de « *tirer des données expérimentales le fondement de l'impératif et l'idée de devoir* » et de vouloir que « *l'expérience fournisse des normes idéales de valeur absolue* ». Il s'interdit donc, d'une façon générale, de « traiter comme expérimental ce qui est inexpérimental ». Mais l'Anarchisme, allant plus loin, déclare que le non-expérimental ne peut fournir de normes idéales de valeur absolue *s'appliquant à l'expérimental;* et que, de même, la métaphysique ne peut fournir le fondement d'un impératif *s'appliquant à l'individu réel.* L'expérimental ne relève que de lui-même, et la science de la conduite humaine, de la morale et du droit, ne peut en aucune façon admettre l'intrusion de la métaphysique.

Avec M. Duguit il déclare donc que *scientifiquement* il est impossible de fournir des normes idéales de valeur absolue pour l'appréciation des actes humains, de justifier l'impératif catégorique, l'autorité de l'homme sur l'homme et de la norme posée par l'homme sur la conduite de l'homme. Mais *en outre* il soutient que cela n'est pas possible non plus *métascientifiquement*, parce que *seule la science a la parole en cette matière* (1).

---

(1) Voir R. Bonnard, *Léon Duguit, ses œuvres, sa doctrine*, Revue du Droit Public, 1929, n° 1. — En se bornant à écarter comme *extra-scientifiques* les justifications religieuses ou métaphysiques de l'impératif juridique, et en affirmant que son positivisme respecte toutes les croyances, M. Duguit choque d'ailleurs les adeptes des croyances religieuses ou métaphysiques pour lesquels la Science n'est pas en droit d'ignorer le surnaturel et peut en affirmer ou en nier l'existence. (M. Renard rappelle dans la *Valeur de la Loi* que pour les catholiques il y a une connaissance *rationnelle* de Dieu.) Dans ces conditions il faut nettement prendre parti : si le surnaturel *existe*, alors il n'y a pas de positivisme qui tienne, LA SCIENCE DOIT TENIR COMPTE DE CE QUI EST, et la nature religieuse ou métaphysique de l'impératif juridique s'impose au savant.

La Science, dans cette conception, n'a pas à dire qu'elle *ignore* le problème. Ainsi de toutes parts l'agnosticisme prudent de M. Duguit rencontre des adversaires. M. Renard écrit énergiquement : « Entre la métaphysique et le positivisme, j'accepte l'arbitrage de la science. — Si la science rejette les explications métaphysiques dans le monde de la poésie et des chimères, je me tiens pour battu. Si la science prononce l'insuffisance des explications positivistes pour rendre compte de l'Univers, de la Vie et de la Pensée, — si la science légitime, — non les explications métaphysiques telles que les métaphysiciens les proposent (ce n'est pas son affaire), — mais les recherches métaphysiques dans la direction des inquiétudes qu'elle éveille et qu'elle se reconnaît incapable d'apaiser, „alors c'est M. Duguit qui se trompe ».

Mais finalement c'est cela qui reste non prouvé. La Science peut-elle épuiser toute la vérité du monde, ou faut-il y ajouter la Foi qui nous met en contact avec la Divinité, et la connaissance métaphysique qui nous permet d'atteindre l'Essence des choses ?

L'Anarchisme ne dit pas que s'il y a un Dieu nous n'en pouvons rien savoir, que l'Univers se comporte comme si Dieu n'existait pas; cette incertitude ouvrirait la porte au pari de Pascal. Il dit que Dieu n'existe pas, et que par conséquent il n'y a *absolument* aucune raison d'adhérer à la morale religieuse ou aux théories théocratiques du pouvoir. Il fait même violemment campagne contre la Religion, alliée du pouvoir et des exploiteurs, qui subjugue les cerveaux et émousse la volonté de vivre et de s'affranchir. Il tente de la combattre en recherchant les causes psychologiques et sociales de l'apparition et de la persistance des croyances religieuses, puis, plus directement, en critiquant l'idée même de l'existence de Dieu. *Cette critique est purement pragmatique.* Le monde marche tout seul, les lois observées par nous *nous suffisent* à l'expliquer, Dieu est une hypothèse *inutile*. Mais tout cela n'est pas décisif. D'ailleurs, ce n'est point à la Science de dire si elle peut épuiser la connaissance du Monde ou si elle doit faire la part de l'inconnaissable, de la foi. Bakounine sent très bien que dans ce domaine les « arguments » ne valent rien, et qu'il faut avant tout *savoir ce qu'on veut : « Qu'on choisisse! »*, s'écrie-t-il. Si l'on admet que l'homme est juste, intelligent, et peut et doit être libre *par lui-même,* alors il faut dire que Dieu n'existe pas. — Ainsi l'Anarchisme substitue, au *postulat* divin, le *postulat* de l'homme sans Dieu.

Si l'on veut rejeter toute autre autorité intellectuelle et morale que celle de la Science, si l'on veut affranchir la pensée et l'action individuelles de toute hésitation et de toute tutelle, il faut également répudier toute métaphysique, toute croyance aux entités, à l'essence des choses, à l'idée platonicienne ou au nouméne kantien. Tout le temps et toute l'énergie que nous accordons aux spéculations métaphysiques sont gaspillés, volés au détriment de la réalisation de notre destinée terrestre.

Si nulle volonté, transcendante ou immanente, ne meut l'Univers en réalisant des fins préconçues, la seule *explication* que nous puissions donner des phénomènes est *causale*, et non *téléologique*. Elle consiste à dégager, par l'observation et l'expérience, des rapports permanents de succession et de simultanéité rattachant chaque phénomène à d'autres phénomènes. Ces rapports dûment constatés, que l'on appelle *lois naturelles*, constituent tout ce que la Science nous apprend du monde. Celui-ci nous apparaît donc comme un enchaînement de causes et d'effets. Enchaînement infini;

il n'y a point de cause première. Enchaînement universel; nul phénomène ne reste en dehors de lui. On aboutit ainsi au *déterminisme*, qui professe qu'il n'y a point d'effet sans cause, et notamment au *déterminisme psychologique*. Le libre-arbitre n'existe pas. Toute pensée, tout vouloir de l'homme est le produit nécessaire de causes d'ordre interne et externe. Enfin, il n'y a pas deux ordres de phénomènes, les phénomènes matériels et les phénomènes spirituels; il n'y a qu'un ordre, parce que le spirituel est réductible au matériel. C'est le monisme *matérialiste*. Il n'y a rien dans le monde qui ne soit matière et mouvement de la matière. La pensée n'existe pas en dehors de la matière. Par sa nature et par son contenu, elle en fait partie intégrante. Elle n'est qu'un *mouvement du cerveau*. Et il n'y a pas d'idée *pure* ou *gratuite*, de pensée désintéressée. Ce que nous pensons est entièrement déterminé par nos conditions matérielles d'existence (2).

Tels sont les principes philosophiques communs à l'Anarchisme-Communisme et au Marxisme. Mais, sur ce terrain commun, les deux doctrines ont édifié deux constructions rivales. Le conflit profond qui les divise sera étudié ici sous ses divers aspects : théories économiques, théories politiques, tactique révolutionnaire. A sa base, il y a le conflit entre deux conceptions fondamentales. Si l'Anarchisme et le Communisme proclament ensemble la valeur suprême de la Science, il semble qu'ils ne s'entendent déjà plus quand il s'agit d'en préciser la *méthode*. Toutefois, nous verrons que c'est là une illusion; la méthode dialectique, chère aux marxistes, et la méthode inductive-déductive, à laquelle s'en tiennent les anarchistes, ne s'opposent qu'en apparence. Mais en ce qui concerne les *résultats* de la Science, le désaccord est flagrant. Nous allons le constater en examinant les interprétations divergentes que le

---

(2) Le Marxisme, — qui professe qu'en dehors des sciences exactes il n'y a rien, si ce n'est une théorie de la connaissance, des lois de la pensée (le matérialisme dialectique), — et l'Anarchisme, — qui ne reconnaît comme philosophie que la philosophie scientifique, synthèse des différentes branches du savoir positif, et n'admet pas même la théorie dialectique de la connaissance, — n'en consacrent pas moins de patients efforts et de nombreux écrits à la réfutation des philosophies *idéalistes* et *réactionnaires* : c'est là un indispensable travail révolutionnaire. — « Par l'abolition du dualisme de l'esprit et de la matière, on fait tomber le dernier rempart théorique de la division des hommes en ceux qui donnent des ordres et ceux qui les accomplissent, en exploiteurs et exploités. Le monisme philosophique est... le monisme *prolétarien, démocratique*. La théorie de la connaissance se pénètre de l'esprit démocratique, de l'égalité universelle, naturelle... Le fond de la logique prolétarienne est l'idée qu'il n'y a rien de surnaturel dans la capacité de gouverner... L'art de penser n'est pas une théorie pure, mais une théorie liée à la pratique... Il n'y a rien de mystique, aucune chose en soi, dans notre capacité de penser. » (Article de Bammel sur *Dietzgen*, dans *Revue Marxiste*, avril 1929.)

Marxisme et l'Anarchisme donnent de la vie et de l'histoire humaines en général.

Déterminisme et Matérialisme historiques dans le Marxisme

M. W. Sombart a appelé le Marxisme le passage de la *préhistoire* du mouvement social à son *histoire*. Ces expressions indiquent bien ce que le Marxisme prétend être et le rôle qu'il s'attribue.

Le Peuple, au cours des temps, se révèle une masse stupide. Puissant et obtus comme le Cyclope, il s'applique bénévolement à faire triompher des intérêts autres que les siens; en dernier lieu, il assure la victoire de la bourgeoisie sur le régime féodal. Ou bien, il se révolte, mais fait preuve d'inconscience; tantôt, dans sa rage aveugle, il se livre à de puériles insurrections; tantôt il place son espoir dans des réformes parlementaires; — jusqu'au jour où le Marxisme vient enfin crier à la foule misérable des salariés et des chômeurs : Ne vous laissez plus enrôler par qui que ce soit. Repoussez l'idéologie bourgeoise ou nationaliste. Connaissez-vous tels que vous êtes, immense armée des victimes du capitalisme, et prenez pour objectif votre propre intérêt. Soyez aussi votre propre moyen. Ne comptez plus sur la bienveillance des patrons ou des politiciens. Ne comptez que sur vous. Rejetez les vieilles méthodes réformistes et le putchisme périmé. Prenez *conscience* de vous-mêmes (conscience de classe), de votre but (l'abolition du régime capitaliste), de votre force (l'union des prolétaires au-dessus de toute particularité ethnique, confessionnelle, nationale), de la tactique qui s'impose à vous (la Révolution prolétarienne). Voilà où commence l'*histoire* du mouvement social.

Karl Marx (1818-1883) avait d'abord, comme toute la jeunesse intellectuelle allemande de son époque, passé par l'hégélianisme *officiel*. Puis il s'était mêlé, dans les années 1840-1845, au mouvement gauche-hégélien. Mais il n'avait pas tardé à le distancer, et à aboutir à des conclusions nouvelles.

Le temps des rêveries théoriques était passé. Il fallait entrer dans l'action; non plus seulement expliquer le monde, mais changer le monde. La critique de la religion par les jeunes-hégéliens niait Dieu et magnifiait l'homme. Elle finissait, écrivait Marx, « avec l'enseignement que l'homme est l'être le plus sacré pour l'homme.... avec l'impératif catégorique de briser tous les liens dans lesquels l'homme apparaît comme un être avili, humilié, ou dédaigné ... Mais en quelle forme d'action placer son espoir ?

Selon la dialectique idéaliste de Hegel, l'histoire était *la marche de l'esprit dans le monde.* Mais pour les matérialistes, de quoi était-elle la marche et le développement? Que substituer à l'*idée? L'homme?* Mais l'*essence* de l'homme est sociale. Et à quoi se réduit la société, à son tour? En cherchant à s'en rendre compte, Marx parvint à cette thèse fondamentale que l'homme et la société s'expliquent en dernier lieu par l'anatomie économique de la société, et l'histoire par l'évolution économique. Engels (1820-1895), de son côté, arrivait, à cette même époque, à une conclusion identique. Dès lors Marx et Engels collaborèrent étroitement; le *Marxisme* est leur œuvre commune.

La misère effroyable du prolétariat, conséquence de la « révolution industrielle », attirait alors tous les regards. Le prolétariat apparaissait comme la grande victime du capitalisme. Et il incarnait aux yeux de Marx l'humanité souffrante. Ses *conditions de vie* déterminaient et expliquaient *toutes les conditions de vie de la société moderne toute entière.* Et il *possédait un caractère d'universalité à cause de ses souffrances universelles.* Placer son espoir en lui, c'était à la fois relever l'humanité toute entière en relevant sa partie la plus nombreuse et la plus misérable, et influer efficacement sur toute la structure sociale en agissant sur son support économique. Enfin, le prolétariat, classe nettement tranchée, isolée du reste de la société, cohérente parce que rassemblée dans les villes et groupée dans les usines, et dont l'exaspération allait croissante, était l'agent tout désigné de la révolution.

Le Marxisme se présente donc comme une doctrine exclusivement *prolétarienne*, et, par là même, scientifique, puisque le prolétariat est la grande réalité de l'histoire contemporaine : « Le socialisme moderne n'est rien autre que le reflet de ce conflit entre le capital et le travail, son image idéale dans les cerveaux de la classe qui souffre directement par lui, c'est-à-dire de la classe ouvrière. Pour être prolétarien, le Socialisme moderne doit être scientifique, puisque le salut des ouvriers est dans la prise de conscience la plus totale et la plus exacte de leur situation et de leur rôle : la *conscience de classe* suppose l'intelligence de l'histoire. Et pour être scientifique, le Socialisme doit être prolétarien. Seul le prolétariat peut discerner des vérités que la bourgeoisie est intéressée à se dissimuler à elle-même. Car on ne pense pas, on ne connaît pas *à vide*, mais seulement sous la pression du besoin, et la science est fonction des objets qu'on se propose en recherchant la vérité. « La pensée consciente n'a fait son apparition au cours de l'évolution qu'en tant que moyen de survivance nécessaire ». C'est la « conception fonctionnelle de l'intelligence ».

Pour débrouiller le chaos des idées et des événements, le Marxisme dispose d'une philosophie, d'une méthode d'interprétation, qui est le *matérialisme historique*, économique et dialectique. *Celui-ci n'est pas une simple théorie de la prépondérance des facteurs économiques, qui ne se distinguerait des autres philosophies de l'histoire que par « une différence quantitative dans l'appréciation des influences spirituelles et économiques »*. Il est une conception générale du monde et repose sur une théorie de la connaissance.

Je ne suis pas seulement un *sujet* qui pense, mais, en même temps, une partie de la nature, un *objet* au milieu des autres. Je suis un être avant d'être un penser, et mon penser n'est que la conséquence et la propriété de mon être. La pensée est conditionnée par l'être, et non l'être par le penser. Et je connais le monde, non pas tant en m'exposant à son action (contemplativement), qu'en agissant sur lui. Les sensations réelles dont ma pensée n'est que le reflet sont surtout celles que j'éprouve au cours de mon action sur le monde extérieur, action qui m'est imposée par la lutte pour l'existence. — L'art, la religion, la philosophie et la science ne sont que des manifestations de l'*essence* humaine. Mais celle-ci n'est pas quelque chose d'abstrait, de propre à l'individu isolé. Elle réside dans l'ensemble des rapports sociaux. C'est donc la manière d'être *sociale* des hommes, leur action *collective*, sur le monde extérieur, qui détermine leur conscience. Le mode social de production détermine toute la superstructure idéologique, politique et juridique, etc. — Le Marxisme ne nie donc pas l'existence des éléments idéologiques. Il ne s'efforce pas de dissimuler leur action très réelle sur la base économique. Mais il *explique* leur existence et leur action. La société est un ensemble très complexe d'éléments matériels et idéologiques de différentes sortes, qui agissent et réagissent les uns sur les autres, soit directement, soit par l'intermédiaire d'autres éléments. Mais l'ensemble et les réactions réciproques sont dominés *et déterminés* par ce fait que la société est une collectivité d'hommes luttant contre la nature pour subsister et étendre leurs possibilités de vie et de bien-être. Et la technique de la production (c'est-à-dire, d'une part, les outils dont se servent les hommes, d'autre part, la place que chacun occupe dans cette division du travail spontanée qui fait de la société un gigantesque travailleur collectif), cette technique est ce qui, *en dernière analyse*, rend compte de *tous* les éléments, explique *toute* la structure et *toute* l'évolution sociales. Et il ne peut en être autrement, à moins que l'on n'admette l'idéalisme, c'est-à-dire que l'on ne croie à l'intervention, dans la vie des

hommes, d'un principe spirituel ne procédant pas de leurs conditions de vie, de leurs besoins et de leurs efforts pour les satisfaire (3).

Ni l'Etat, ni la religion, ni l'intelligence et la volonté de l'individu ne sont des facteurs autonomes du développement de l'humanité. Celui-ci n'est, en somme, à travers ces intermédiaires et beaucoup d'autres, que l'histoire du travail et de la consommation.

Chez Hegel, la *dialectique* était idéaliste. Marx la rend matérialiste en considérant le mouvement des idées comme le produit et le reflet du mouvement réel des choses. Qu'est-ce que la dialectique matérialiste du Marxisme? Tout dans l'Univers est lié; tout s'enchaîne. Et tout se transforme; sans cesse chaque chose *devient* et *cesse d'être*; chaque situation prépare la suivante, qui sera contraire à la première. Les lois de la logique formelle (A est A; A ne peut être B et A à la fois et sous le même rapport) ne sont vraies que d'une façon relative et provisoire; les différences entre les choses sont relatives; l'identité des choses est provisoire. Ce n'est que par rapport à certaines combinaisons plus stables que les autres (et néanmoins destinées à disparaître elles aussi) que l'on peut affirmer qu'A est A et n'est pas B. On arrive ainsi à comprendre que les *lois* dégagées pour une période donnée ne s'appliquent qu'à cette période, non aux autres. On saisit, par exemple, comment chaque période économique prépare la suivante. — La pensée, pour conserver toute sa valeur de bon instrument, doit donc

---

(3) Engels, 1884 (préface de l'*Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*) : « D'après la *théorie matérialiste*, le mobile essentiel et décisif auquel obéit l'humanité dans l'histoire est la production et la reproduction de la *vie* immédiate. Celles-ci sont, à leur tour, de deux sortes. D'un côté la production des moyens d'existence, de tout ce qui sert à la nourriture, à l'habillement, au logement, et de l'outillage qu'ils nécessitent; de l'autre la production de l'homme lui-même, la propagation de l'espèce. Les institutions sociales sont étroitement liées à ces *deux* espèces de production, d'une part, par le degré de développement du travail, de l'autre par celui de la famille. Moins le travail est développé, plus la quantité de ses produits et, par suite, la richesse de la société sont restreints, plus l'ordre social est subordonné aux liens de la consanguinité. Dans cette organisation de la société basée sur les liens de la famille, la productivité de travail se développe néanmoins de plus en plus; avec elle progressent la propriété privée et l'échange, la différence des fortunes, la mise en valeur de la main-d'œuvre étrangère et par suite les antagonismes de classes : tous éléments sociaux nouveaux qui, au cours des générations, s'efforcent d'adapter l'ancienne constitution sociale à des conditions nouvelles, jusqu'à ce qu'enfin l'incompatibilité de l'une et des autres amène une révolution complète. *L'ancienne société, basée sur la consanguinité, disparaît* dans le choc des classses sociales nouvellement formées ; *elle fait place à une société nouvelle*, résumée dans l'Etat, dont les unités constituantes ne sont plus des liens de famille, mais des liens locaux, une société *où l'ordre familial est complètement soumis à l'ordre de propriété*, et au sein de laquelle se donnent librement carrière ces antagonismes et ces luttes de classes dont se composent jusqu'à présent toute l'histoire *écrite*. »

se préparer à quitter, quand il est nécessaire, les cadres rigides et trop étroits de la logique formelle. Elle doit être dialectique, se modeler sur le mouvement des phénomènes. Le rythme ternaire de ce mouvement (1° équilibre instable ; 2° rupture de l'équilibre, ou *négation* ; 3° rétablissement de l'équilibre, ou *négation de la négation*) doit se retrouver dans la pensée : 1° *thèse* ; 2° *antithèse* ; 3° réconciliation des contraires dans une unité supérieure, ou *synthèse*.

Les contradictions internes, les ruptures et les rétablissements d'équilibre qui se produisent dans l'*infrastructure économique*, modifient toute la *superstructure* qui en dépend et donnent la clé de l'évolution sociale.

Les rapports économiques existant entre les hommes (*rapports de propriété*) entrent en conflit avec les forces productives, auxquelles ils correspondaient autrefois, parce que celles-ci ont évolué. Ils font, dès lors, obstacle au développement de ces forces. Un antagonisme éclate, une révolution se produit dans l'infrastructure (et trouve son reflet dans les formes idéologiques de la superstructure juridique, politique, religieuse, artistique, philosophique). Finalement, les forces productives l'emportent, les *rapports de propriété* s'adaptent aux forces productives nouvelles, et, avec eux, toute la superstructure se modifie. Le conflit, d'ailleurs, n'éclate que quand l'antagonisme a atteint une acuité suffisante. De nouveaux rapports ne s'établissent qu'après avoir été longtemps *couvés*, *mûris* au sein de la vieille société, et que quand toutes les conditions matérielles de leur apparition sont réunies. « Aussi l'humanité se pose-t-elle toujours les problèmes qu'elle peut effectivement résoudre, parce que, à regarder les choses de près, il est évident que le problème ne naît que quand les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou sont en train de se former ».

Mais ce sont les hommes qui font l'histoire et qui la subissent. Les *forces productives*, ce sont leurs techniques de la production. D'après le rôle qu'ils jouent et la situation qu'ils occupent dans la production et la répartition, les hommes sont divisés en *classes*. Et c'est entre ces classes que le conflit a lieu réellement. (Ainsi, l'algèbre marxiste prend un sens concret et vivant. Les *antagonismes* et les *rapports* des formules marxistes s'*humanisent*, — à moins que ce ne soit l'homme que l'on *mécanise* en le représentant comme le jouet des luttes redoutables que se livrent les forces productives et les rapports de propriété, dans ce système qui ne laisse place ni à l'imprévu, ni à la volonté arbitraire de l'isolé). Quand le *Manifeste* dit que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire des luttes de classes », il traduit donc sim-

plement en termes de psychologie sociale les contradictions économiques qui déterminent le mouvement de la société toute entière. Les classes sont l'étage inférieur de la superstructure. Au-dessous d'elles, les déterminant directement, il y a la base, les rapports et les forces. Et au-dessus des classes, il y a tout le reste de la superstructure, où le mouvement, venu des contradictions d'en bas et transmis par les luttes des classes, se répartit en une multitude d'actions et de réactions réciproques.

Telle est, dans sa rigoureuse précision, la philosophie marxiste du monde et de l'histoire. Voyons-en l'application à l'époque actuelle. Ici, le matérialisme historique ne se contente plus d'interpréter en termes matérialistes et dialectiques le passé et le présent. Il se met à scruter l'avenir. Il formule des prévisions, et fournit le point de départ d'une tactique socialiste et révolutionnaire.

Présentement, la lutte est entre le socialisme et les rapports de production bourgeois, entre le Prolétariat et la Bourgeoisie. L'histoire de demain est en germe dans les contradictions économiques modernes : nombre, colère et *conscience de classe* toujours croissants des prolétaires toujours plus misérables, restant (du fait de la désagrégation de la classe moyenne) seuls en face d'une ploutocratie toujours plus réduite et plus puissante; concentration des entreprises, accentuant le conflit entre la technique de la grande production et la propriété privée du capital et des produits; internationalisme des intérêts de gens groupés partout en nations. Ces contradictions provoquent des craquements (guerres, crises), prodromes de la catastrophe. Il ne s'agit point là d'*apriorisme* dialectique. La dialectique n'est qu'un moule de la pensée, un procédé d'exposition. Dans le passage célèbre de l'avant-dernier chapitre du premier volume du *Capital*, la *négation de la négation* ne joue pas le rôle d'une *preuve*; elle ne sert qu'à qualifier et exprimer l'*expropriation* que Marx se croit autorisé à prédire d'après une série d'observations (le travail de plus en plus collectif, la révolte du prolétariat, etc.). — Et le rythme ternaire de l'évolution économique prendra fin le jour où les antagonismes de la vie économique auront disparu. Tel sera précisément l'effet de la victoire du Prolétariat sur la Bourgeoisie. La lutte de classes à laquelle nous assistons est donc la dernière. Elle prépare l'avènement de la société sans contradictions et sans classes prophétisé dans le *Manifeste* (ch. II *in fine*).

Toute cette théorie n'est que la conséquence directe des principes fondamentaux du Marxisme. Elle se présente comme un système nourri de faits et inspiré par une philosophie scientifique. Mais aussi, et sous le même angle, elle est révolutionnaire, même là

où elle paraît s'éloigner du champ de bataille pour se renfermer dans le silence de la bibliothèque. Caractéristique, à ce point de vue, est l'analyse de l'économie moderne donnée par Marx dans le *Capital*. L'ironie et la violence se font parfois jour, par un mot incisif, dans la démonstration, parce qu'il y est question du *travailleur* et du *capitaliste* en même temps que du *Travail* et du *Capital;* ces abstractions palpitent de vie. Marx expose que l'entrepreneur capitaliste réalise un profit, non pas en vendant les produits trop cher, mais au contraire en les *vendant* (en moyenne, c'est-à-dire si l'on considère toute la *classe* des capitalistes d'un pays donné) *à leur valeur réelle*, après avoir *acheté, à sa valeur réelle aussi*, un élément de leur coût de production, la force de travail de l'ouvrier. Celle-ci possède cette particularité de rapporter plus qu'elle ne coûte (l'ouvrier produit plus qu'il ne consomme dans le même temps,) et de permettre ainsi au capitaliste d'empocher la différence. Dès lors, l'injustice n'est pas dans les pratiques des individus, dans les détails, mais dans le *principe* du système. Il faut, pour l'abolir, non des réformes, mais une révolution qui retirera à quiconque la possibilité de faire travailler autrui pour son compte. En outre, l'analyse marxiste substitue à la revendication anticapitaliste des consommateurs, désarmés et impuissants à s'organiser, celle des producteurs, qui, eux, ont des moyens d'action sur le capitaliste, et peuvent s'organiser, à condition de prendre conscience de leur unité et de leur solidarité de classe. Telle est la substance révolutionnaire des théories de la *plus-value*, du *surtravail impayé* et du *salariat*.

Si les travailleurs ne se comportaient pas comme il est naturel qu'ils se comportent, s'ils ne montaient pas à l'assaut du capital, le cours de l'histoire serait changé. Le matérialisme historique subsisterait, dans la mesure où il pourrait expliquer pourquoi les travailleurs n'agissent pas de la façon déterminée par leur situation dans l'économie. Mais toute la partie relative à la lutte entre Bourgeoisie et Prolétariat tomberait. *Dans ses prévisions* donc, le *succès* et la *vérité* du Marxisme se confondent, parce qu'il est à la fois scientifique et prolétarien. Il sera vrai en tant que le prolétariat préparera et fera la Révolution. Dès lors, les détails théoriques perdent de leur importance. La pratique, la *tactique* passent avant tout. « La démonstration est toute entière dans l'impératif de la nécessité », disait Labriola en parlant du *Manifeste*.

Mais la tactique ne consiste pas à brusquer le mouvement, à chercher à devancer l'histoire, ou à réaliser tel ou tel idéal arbitrairement conçu. Elle consiste à modeler la ligne de conduite prolétarienne sur la ligne, sans cesse déformée, de l'histoire. Car l'évolution

est sans cesse coupée d'*accidents*, et on ne peut esquisser d'avance que les grandes lignes du mouvement de l'histoire. Ce qu'il faut, c'est rendre le prolétariat conscient de sa mission, qui est la Révolution socialiste, et, au jour le jour, le guider, à travers les péripéties de l'actualité, vers son destin. Dans chaque cas, une tactique éminemment souple commandera aux militants d'adopter telle ou telle attitude, — tantôt conspiration, tantôt action électorale et parlementaire, tantôt guerre des rues, tantôt action syndicale, — le but restant le triomphe des *forces* socialistes sur les *rapports* bourgeois par la victoire du Prolétariat. Et ce n'est qu'après des étapes imprévisibles que la *conscience* et la *science* prolétariennes auront raison de la fatalité humaine, comme le proclame Engels (4). D'ici là,

(4) « Avec la prise de possession des moyens de production par la Société, est exclue la production des *marchandises*, et avec elle la domination du produit sur le producteur. A l'anarchie qui domine dans la production sociale succèdera l'organisation consciente. La lutte pour l'existence individuelle cessera. De cette façon seulement, l'homme se détachera, dans un certain sens, du monde animal d'une façon définitive, et passera des conditions d'une existence animale à des conditions d'existence humaine. Tout l'ensemble des conditions de la vie, qui jusqu'ici a dominé les hommes, passera sous le commandement et l'examen des hommes eux-mêmes, qui deviendront, pour la première fois, les maîtres réels de la nature, parce qu'ils seront maîtres de leur propre association. Les lois de leur propre activité sociale, qui se tenaient en dehors d'eux comme des lois étrangères qui les dominaient, seront appliquées et maîtrisées par les hommes eux-mêmes, en pleine connaissance de cause. L'association elle-même, qui se présentait aux hommes comme imposée par la nature et par l'histoire, deviendra leur œuvre libre et propre. *Les forces étrangères et objectives, qui jusqu'ici dominaient l'histoire, passeront sous la surveillance des hommes... C'est le saut du genre humain du règne de la nécessité dans celui de la liberté.* Accomplir cette action libératrice du monde, telle est la mission historique du prolétariat moderne. » (Engels, *Antidühring.*)

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les innombrables critiques et défenses du Marxisme, les innombrables *révisions* auxquelles on a voulu le soumettre. Pour avoir voulu être à la fois scientifique et révolutionnaire, il a été attaqué à la fois par les savants et les révolutionnaires. Les premiers se sont efforcés de déterminer dans quelle mesure est légitime l'interprétation économique de l'histoire, et de montrer que le matérialisme historique, dans son monisme et son fatalisme économiques, dépasse singulièrement cette mesure; ils ont attribué ce monisme et ce fatalisme, d'une part, à la survivance de la métaphysique hégélienne dans la pensée marxiste, d'autre part, à la préoccupation révolutionnaire qui inspire cette pensée. (Citons notamment Ch. Turgeon, *Critique de la conception socialiste de l'histoire*, Sirey, 1930, et H. Sée, *Matérialisme historique et interprétation économique de l'histoire*, Giard, 1927). Quant aux révolutionnaires, ils reprochent précisément au Marxisme de prendre l'espérance pour la certitude scientifique, et de présenter comme des prévisions sociologiques infaillibles ce qui n'est en réalité que la définition de l'idéal poursuivi et des moyens par lesquels on espère pouvoir le réaliser. « La philosophie du matérialisme dialectique, écrit Max Eastman, est, comme les autres philosophies, une religion déguisée, — un moule intellectuel pour convaincre le croyant que les puissances du monde objectif se trouvent de son côté. » Et il invite les socialistes à abandonner la croyance à la nécessité *dialectique* de leur triomphe. — Passionément discuté, le Marxisme reste donc l'axe de la

l'homme n'est que l'instrument de l'Histoire et n'a aucune action propre. Il ne fait pas l'évolution sociale; il la subit entièrement. Il n'y a pas de *nature humaine:* il n'y a que des êtres humains, façonnés par l'Histoire, et, notamment, par la classe à laquelle ils appartiennent. Il n'y a pas de *liberté;* il n'y a que la *nécessité.* Il n'y a pas d'idéal, pas de Bien et de Mal, pas d'efforts de l'individu, qui ne soient le produit de cet immense mécanisme, dont, *en dernière analyse,* le moteur se trouve dans l'*antagonisme* entre les *forces productives* et les *rapports de propriété.*

Voilà la doctrine marxiste, contre laquelle nous allons voir s'insurger la philosophie anarchiste.

La protestation " volontariste " et " idéaliste " dans l'Anarchisme

L'Anarchisme-Communisme repousse la méthode dialectique. Mais peut-être est-ce sans voir exactement la portée que le Marxisme lui attribue.

Seule est féconde, proclament Elisée Reclus et Kropotkine, la méthode inductive-déductive, à base purement expérimentale.

Cette méthode consiste à ne former de notions et à n'établir de *lois* que sous forme de généralisations ou d'hypothèses tenant compte de tous les faits observés; et à soumettre encore ces *lois* au contrôle de la réalité en recherchant par l'observation et l'expérience la vérification des déductions tirées de ces *lois.* Ne faisant qu'exprimer des rapports constatés, et toujours à la merci du fait nouveau qui les contredira, elles constituent tout ce que nous pouvons atteindre en fait d'*explication* des phénomènes. On les *explique* elles-mêmes en recherchant (toujours par induction et avec vérification des déductions), d'autres *lois plus générales* qui englobent les premières. On marche ainsi, d'étape en étape, vers une *explication* unitaire de tous les phénomènes.

L'Anarchisme-Communisme, en possession de cet instrument rigoureusement scientifique, se croit en mesure d'affirmer que la

---

pensée socialiste contemporaine, aux tendances si diverses. Il constitue le fond idéologique du Bolchévisme, qui l'adopte sans restriction et le prolonge fidèlement. En dehors du Bolchévisme, beaucoup de théoriciens se sont plus ou moins détachés du Marxisme, mais plutôt que de le renier ils continuent à se réclamer de Marx tout en cherchant à *corriger* et à *adapter* sa doctrine. Certains enfin s'insurgent franchement contre elle; tel, Henri de Man. Tout au long de ce titre, nous étudierons l'opposition de l'Anarchisme aux thèses du Marxisme et du Bolchévisme.

méthode dialectique dont se réclame le Marxisme est une survivance métaphysique. Mais c'est une erreur. Le Marxisme proclame lui aussi l'existence de lois, régissant les phénomènes en tant qu'ils ont une forme finie et se trouvent dans une connexion que l'on peut observer à un moment donné, lois dont la découverte est l'objet de la méthode inductive-déductive. Il affirme seulement que — surtout dans des domaines comme la biologie et la sociologie, — les ordres de rapports *changent*, au cours de la durée et que par conséquent la vie, en passant d'un stade de développement à un autre, obéit à de nouvelles lois — qui à leur tour doivent être découvertes par la méthode inductive-déductive. L'objet spécial de la méthode dialectique est donc de découvrir *la loi du passage d'une phase à une autre*, d'un ordre de rapports, et d'un système de lois groupant ces rapports, à un autre ordre et à un autre système. Il n'y a point là de métaphysique. Et il n'y a point là d'*apriorisme* non plus, car c'est par l'observation que le Marxisme entend dégager la loi du changement. La méthode dialectique est, elle aussi, expérimentale. Karl Renner appelle avec raison le Marxisme un socialisme *empirique*, d'*induction*. — L'Anarchisme s'exagère donc la différence entre sa propre *méthode* et celle du Marxisme.

Beaucoup plus grave, et très réelle, est l'opposition qui surgit si l'on examine le *contenu* de ces deux doctrines. L'Anarchisme adopte largement les observations et les analyses du matérialisme historique. Mais il les accepte (et encore, avec de fortes réserves) surtout pour le passé. Pour l'avenir, il n'adhère ni aux prévisions ni à la tactique du Marxisme. Cela tient à ce que, de l'interprétation marxiste de l'histoire, il répudie ce qui en constitue proprement l'essence : le *monisme* économique, et le *mécanisme* rigoureux selon lequel le triomphe des prolétaires et la réalisation du Socialisme sont représentés comme devant fatalement se produire.

Tout d'abord, l'Anarchisme ne retient l'*interprétation économique* qu'au sens (admis par certains théoriciens socialistes, mais certainement contraire à l'esprit du système et repoussé par les marxistes les plus conséquents, tels Plekanov et Boukharine) d'une simple *prépondérance* effective du *facteur* économique. Il ne croit pas que, dans le chaos des volontés contradictoires et des événements divers, le fait économique soit, *en dernière analyse*, toujours et exclusivement décisif; il lui attribue une influence considérable, mais non exclusive et non invincible.

L'homme, expose l'Anarchisme, n'est sans doute qu'un animal évolué, mais chez lequel se sont particulièrement développés la faculté de former des abstractions (des *idées*) et le besoin de se révolter, de s'émanciper des liens qui l'enserrent. En utilisant à son

avantage les lois des phénomènes (qu'il dégage par l'observation et la réflexion), il s'affranchit des entraves que le milieu naturel, les infirmités de son propre corps, et l'incohérence du milieu social, opposent à la réalisation de ses volontés. Toute son histoire se résume en ceci, qu'il s'éloigne de l'animalité, de l'ignorance et de l'esclavage qui sont sa condition primitive, pour créer son humanité, son intelligence et sa liberté.

Ainsi, l'Anarchisme croit au Progrès, œuvre de la Raison humaine. Il combat tous les fatalismes.

Malthus avait condamné la charité, les réformes, les tentatives d'amélioration sociale, au nom d'un Ordre Naturel, qui chassait inexorablement du *banquet de la vie* les convives en surnombre. Godwin, puis Bakounine, Reclus, Kropotkine, Jean Grave, se sont élevés contre ce pessimisme. Ils ont affirmé que la Raison humaine peut vaincre l'indifférence et l'hostilité du milieu, assurer l'existence d'un nombre croissant d'individus, étendre leurs jouissances, faire échec à l'Ordre Naturel. — En ce qui concerne l'agencement de la société humaine, l'individualisme aboutit, avec M. Schatz, à la foi dans les lois sociologiques au jeu desquelles il est impossible de rien changer : « Une société est un phénomène naturel, *amoral*, soumis à des lois propres de développement sur lesquelles la Raison n'a que très peu de prise. » L'Anarchisme-Communisme croit à l'inverse, que l'humaine société sera bouleversée et reconstruite par une *Idée :* l'idée libertaire et socialiste.

Le Marxisme est aussi un fatalisme. Il ne voit dans la société qu'un *tout* animé d'un mouvement propre, qui ne dépend pas de celui des parties, mais le commande au contraire. Ce sont, il est vrai, les hommes qui font l'histoire. C'est du heurt de leurs volontés et de leurs actions que naissent les phénomènes sociaux. Mais comme ces volontés et actions, diverses, se contrarient réciproquement, le résultat, œuvre des individus qui composent la société, n'est exactement conforme aux désirs d'aucun d'entre eux. Et ces désirs, ces idées, ces actions, qui sont la matière et les agents des phénomènes sociaux, sont eux-mêmes entièrement déterminés par le milieu social. L'individu n'est que l'intermédiaire par lequel la société agit sur elle-même et se développe suivant ses lois propres.

L'Anarchisme procède d'une philosophie toute différente. — Dans tous les domaines, cosmogonie, biologie, psychologie, histoire, la science, qui autrefois *s'attachait à étudier les grands résultats et les grandes sommes*, aujourd'hui, *s'attache surtout à étudier les infiniment petits, les individus dont se composent ces sommes et dont elle a fini par reconnaître l'indépendance et l'individualité, en même temps que leur agrégation intime.* Ce qui fait l'histoire,

le mouvement (progrès ou regrès) de l'humanité, ce sont les monades : les individus, atomes, cellules de la société. Et le déterminisme n'empêche pas de leur reconnaître une certaine indépendance à l'égard du milieu, du passé et du présent, une certaine faculté de décider, de modifier, de créer l'avenir. Idées, vouloirs, actes de l'individu, tout est complètement déterminé, *mais pas seulement par le monde extérieur*, naturel ou social. L'homme porte en lui *une part d'autodétermination*. Du fait qu'il existe, qu'il a un corps et un esprit, il y a en lui des possibilités d'action et de pensée individuelles, originales, il y a un centre irradiant l'énergie, une source de vie, un moteur; toute force ne lui vient pas du dehors, il n'est pas un simple rouage de transmission. Il porte — pour partie — son destin dans ses mains. Avec son intelligence, son cœur, sa volonté, son activité, il peut briser le cadre de la nécessité historique, devancer le rythme de l'histoire, bondir dans le futur, s'évader du mécanisme dialectique. L'avenir, l'évolution, dépendent de l'énergie que déploiera chaque être, et de la direction qu'il lui imprimera, au moins autant que des conditions objectives fournies par le présent.

Dès lors toute la rigoureuse construction marxiste s'effondre. L'influence des facteurs sociaux reste immense. Parmi eux, les facteurs économiques sont assurtément primordiaux, et les facteurs non-économiques se ramènent en grande partie ou en totalité à une *infrastructure* économique. Mais dans une certaine mesure, l'individu extrait de son propre fond la faculté de s'insurger contre ces facteurs externes. De même que l'ingénieur dompte les forces naturelles et peut commander à la Nature tout en respectant ses inflexibles lois, parce qu'il intervient pour modifier les conditions dans lesquelles ces lois jouent, le révolté, s'il ne peut modeler la société à sa guise, peut *créer* en matière sociale, malgré les conditions objectives sociales et les lois sociologiques qu'il n'est pas à même d'abolir (5).

Si deux sortes d'influences conditionnent l'être humain, celles extérieures et celles intérieures, les premières tendent d'ailleurs à être éliminées par les secondes. L'homme puise en soi-même la

(5) « Dans des limites que la Science détermine, les sociétés humaines, et la grande société dont ces dernières sont les membres, s'organisent et désorganisent elles-mêmes, *conformément à des modes variables de l'intervention de la volonté, tant individuelle que collective;* le déterminisme scientifique, en sociologie, est également distant du fatalisme, soit optimiste, soit pessimiste, et du libre arbitre » (G. de Greef, *le Transformisme Social*). — Voir Kropotkine, *l'Anarchie, sa Philosophie, son Idéal*, (Stock, 1896); Paul Gille, *Esquisse d'une Philosophie de la dignité humaine* (Alcan, 1924).

volonté de s'affranchir, d'être le plus possible *déterminé par soi-même*. — Aux suggestions, aux dogmes, il substitue le *libre examen*. Faisant table rase du préjugé et de la leçon toute faite, il entreprend de penser par lui-même, de connaître et de philosopher en pleine autonomie. La recherche et la découverte de la Vérité et de la Sagesse, du Bien et du Beau, deviennent œuvre personnelle, individuelle. Pareillement, à l'inertie qui faisait de lui le jouet docile des impulsions du milieu, l'exécuteur soumis des ordres venus du dehors, il oppose la *volonté*, qui le fait n'obéir plus qu'à lui-même, entrer en lutte contre le milieu, résister au commandement. Même, parmi les influences internes dont dépend l'individu, certaines tendent à prévaloir. Il cherche à se débarrasser du fardeau héréditaire des traditions, des habitudes, pour être déterminé par l'homme qu'il est dans le moment présent, et non par celui qu'il a été, ou par de lointains atavismes. Parmi les inspirations de son être, il choisit les plus originales, pour donner toute la mesure de sa personnalité, de son individualité.

Pareillement le matérialisme ne s'oppose pas à la reconnaissance des *mobiles idéologiques*, ni même à la constatation que, dans certains combats décisifs entre des mobiles antagonistes, ce sont les mobiles idéologiques qui ont le dernier mot; que, souvent, l'idéal l'emporte sur l'intérêt immédiat. La pensée étant une forme de la matière, il est fort possible que l'*idéologie conduise le monde* : cela ne contredit pas le monisme matérialiste. D'ailleurs, les mobiles idéologiques, comme les autres, sont l'expression d'intérêts. Tout cela, le Marxisme ne le nie point. Mais, allant plus loin, l'Anarchisme déclare qu'il ne faut pas chercher à rattacher tous les mobiles, idéologiques et autres, à des intérêts *économiques;* que la moralité et l'intelligence ne s'expliquent pas totalement, *en dernière instance* (selon le mot d'Engels), par des considérations de production et de consommation; que, dans sa sociabilité, dans sa faculté de former des abstractions, dans sa sensibilité, l'individu porte les sources de mobiles moraux, intellectuels et effectifs *irréductibles à l'économie*. Les idées ont une origine propre et une influence propre, bien qu'en définitive elles jaillissent toutes de l'être, qui est entièrement et exclusivement *matière*. La *forme extérieure de la société* dépend donc de la *poussée intérieure*. *Ce sont les idées qui font les sociétés*, écrit Elisée Reclus; *la première des lois historiques est que la société se modèle sur son idéal*. Et certes, l'idéal n'est qu'un produit, *une fleur dont les conditions matérielles d'existence constituent la racine*. Mais ces conditions matérielles d'existence ne consistent pas uniquement dans des conditions économiques. L'homme n'aspire pas qu'à manger, à boire et à dormir,

Il aspire à l'épanouissement intégral de toutes ses facultés, à la joie de vivre pleinement, aux joies de la philosophie, de l'émotion « désintéressée », au Savoir et à la Poésie.

Et ainsi, dépassant et complétant le matérialisme économique, c'est, plus profondément que « l'infrastructure économique », dans une réalité sous-jacente, biologique et psychologique, que l'Anarchisme va chercher les raisons de l'être. Au-dessous des *formes*, économiques et autres, il cherche la substance, la *nature humaine*, — non pas forcément « immuable », mais bien distincte du *terrain artificiel* (Labriola) où se cantonne le Marxisme.

A voir dans l'histoire le passage de l'animalité à l'humanité supérieure, on arrive ainsi, *par le déterminisme et le matérialisme*, à une interprétation *volontariste et idéaliste* de l'évolution sociale. — « Ce qui a toujours opéré le miracle, c'est la force de la pensée et l'énergie de la volonté des individus qui servaient d'instruments nécessaires au déterminisme. Quand tu t'es donné un but, comme ton idéal individuel, quand tu as appliqué à cet idéal toutes les forces de ta pensée, toute l'énergie de ta volonté, dans le monde des fins que tu te crées et des moyens que tu choisis, alors ton travail est fait. Que la vague du déterminisme historique saisisse ensuite ton *moi* et ton travail dans son cours irrésistible, et qu'elle les lance dans le tourbillon des événements! Qu'il passent du monde des fins et des moyens dans le monde des causes et des effets,

---

(6) Entre l'Anarchisme-Communisme et le Marxisme il n'y a peut-être qu'une différence de degré, puisque nous avons vu que le trait de génie de Marx avait été de compter sur la *classe prolétarienne* pour sauver *l'humanité* qu'elle incarnait à ses yeux, et que d'autre part les Anarchistes-Communistes reconnaissent que, depuis toujours et actuellement encore, le caractère, la pensée et l'action de l'individu sont pour une énorme part influencés par son appartenance à telle ou telle classe. Anarchisme et Marxisme visent à réaliser l'abolition des classes; l'Anarchisme, aussi bien que le Marxisme, estime que c'est la classe des travailleurs des villes *qui porte la Révolution dans son sein* (Bakounine). — Mais l'Anarchisme, et c'est là son originalité, insiste sur ce qui, dans l'individu, appartient *à l'homme* (presque *à l'animal*), et non *à la classe*. Il montre l'importance de l'idéal, de l'esprit de révolte, de la sociabilité naturelle. Et il affirme que, par leur pensée et même par leur action efficace, certains individus — un nombre croissant d'individus — peuvent échapper à l'emprise de la classe et prendre directement en charge les intérêts de l'humanité. Au contraire le Marxisme insiste sur la soumission de l'être aux influences historiques et sociales et n'attend le triomphe de ces intérêts généraux que de la suppression matérielle des autres classes; pour lui, il n'y aura plus de classes et de luttes de classes *le jour seulement* où la classe prolétarienne, ayant détruit tous ses ennemis, se trouvera seule sur la surface de la terre et s'identifiera avec l'humanité. La différence de *degré* se change (« dialectiquement ») en une différence de *qualité* dès qu'on en vient à discuter un point précis : morale, organisation économique, organisation politique, tactique révolutionnaire, — toutes questions que l'Anarchisme résout du point de vue de l'*individu* et de l'*humanité*, le Marxisme du point de vue de la *classe*.

indépendants de ta volonté! Ton travail ou ton abstention n'en sont pas moins entrés comme un élément qu'on ne peut plus éliminer dans la construction de l'avenir, inconnu de toi. L'histoire que tu as comprise, t'a enseigné à t'adapter à ce qui est inévitable, à apprécier le rôle des différentes possibilités dans la lutte pour les fins que tu t'es posées, à lutter énergiquement pour conquérir un avenir meilleur pour ces milliards d'individus, qui, consciemment ou inconsciemment, construisent l'avenir à côté de toi » (7).

L'idéal

Toute doctrine repose sur deux séries de données *a priori*. Les unes intéressent l'ordre de la connaissance. L'expérience, en effet, nous donne du monde une vision incomplète. Ses résultats (*lois naturelles* de la Science) ne satisfont que partiellement notre curiosité. Pour répondre à toutes les questions que nous nous posons, nous sommes obligés de compléter les données de l'expérience par un certain nombre d'hypothèses invérifiées et que nous tenons néanmoins pour vraies. C'est pourquoi il a fallu rechercher jusqu'ici les *postulats* d'où part l'Anarchisme dans la conception qu'il se fait du monde et de l'être humain. Mais comment s'explique ce besoin de certitude? Si l'homme cherche à *savoir*, si, pour cela, il recourt à l'expérience, si même il juge nécessaire de suppléer aux insuffisances de celle-ci par des postulats, c'est qu'il en a besoin pour donner le maximum d'efficacité à son action, pour réaliser le plus sûrement possible les *fins* qu'il se propose. Ainsi la connaissance est subordonnée à la volonté. Une nouvelle série de données *a priori* apparaît ici : ce sont les buts que poursuit l'homme. Il faut donc maintenant se demander quel est l'idéal qu'adopte l'Anarchisme, et qui nous donnera le sens de ses efforts pour bouleverser et remodeler la Société.

Cet idéal peut se résumer ainsi : *liberté, égalité, solidarité*. Mais ce sont là de bien grands mots, et bien vagues. Quelle portée l'Anarchisme leur attribue-t-il ?

La LIBERTÉ, disent les anarchistes, est synonyme de vie, de bonheur. Elle est l'épanouissement de toutes les possibilités et la réalisation de toutes les aspirations de l'individu. C'est le lyrisme intégral, la revendication effrénée de toutes les joies, matérielles, intellectuelles, esthétiques et morales, dont l'être est capable.

(7) Paroles de Pierre Lavrov, socialiste-révolutionnaire, dont la philosophie se rapprochait beaucoup de celle des anarchistes. (Voir : Groupe des E. S. R. I., *Pierre Lavrov*, dans l'*Humanité Nouvelle*, 1900).

D'une façon plus précise, la liberté consiste à pouvoir agir au mieux de ses tendances personnelles, à n'être déterminé que par soi-même. Si on le prend au sens absolu, cela n'est évidemment pas possible. La notion de liberté est essentiellement une notion *relative*. Ainsi, nous ne pouvons échapper aux lois naturelles. Vis-à-vis d'elles, notre liberté consiste seulement à les connaître (progrès de la Science et diffusion de l'instruction), et à utiliser cette connaissance de la façon que nous jugeons individuellement la meilleure.

Mais c'est dans l'ordre social, dans les rapports entre humains, que la notion de liberté prend sa véritable signification et son véritable intérêt. Dans le domaine de la pensée, elle implique la substitution, à l'acceptation des dogmes, de l'investigation et de la critique individuelles. Dans le domaine de l'action, elle implique la substitution, à l'obéissance aux lois humaines, d'une *méthode* plus rationnelle *de détermination du devoir-faire infiniment variable de chacun devant chaque problème concret que lui présente la vie;* et cette méthode, c'est l'*autonomie individuelle*.

Ainsi, ma liberté, par rapport à mon semblable, réside en ce que je ne vois pas en lui un supérieur dont les leçons ou les volontés s'imposent à moi, en ce que ma pensée ni mon action ne sont provoquées, orientées, modifiées ou contenues par aucun pouvoir humain. Mais ma liberté suppose aussi que je respecte l'indépendance des autres, et que je ne me comporte pas plus vis-à-vis d'eux en maître qu'en subordonné. S'il n'en était pas ainsi, elle perdrait de son prix; il y a plus de joie dans une liberté par rapport à un homme libre que dans un pouvoir sur un esclave ou sur une chose inerte. Et si tous les hommes n'étaient pas également libres, ma liberté ne me serait plus reconnue en tant qu'homme, elle serait menacée, précaire. La liberté reconnue à chaque individu a pour corollaire l'ÉGALITÉ de tous.

Il est vrai que les individus sont naturellement inégaux en force, en intelligence, sous tous les rapports. Mais cette diversité superficielle est peu de chose en comparaison de leur foncière identité. Tous sont pétris de la même matière, organisés sur le même modèle. Tous se reconnaissent comme des *semblables*. L'inégalité naturelle n'est une menace pour la liberté que si elle est appuyée sur un privilège, une institution, un droit quelconque. Le régime social actuel renforce et consolide des inégalités naturellement faibles, et qui sans lui se fussent nivelées dans l'incessant contact des hommes, perdues dans la coopération fraternelle de tous pour le bonheur de chacun. Il crée de toutes pièces des inégalités détestables. L'inégalité du savoir et du développement, l'inégalité de richesses, de moyens d'exercer son activité, de jouissances, est une

inégalité artificielle, dont un régime meilleur fera justice. La loi proclame bien l'égalité politique et juridique des individus. Mais c'est là une fiction, en présence de l'inégalité économique et sociale. Les lois, les tribunaux, sont faits par et pour la classe possédante. Quelle liberté conserve l'ouvrier qui dépend du patron ? Quelle égalité y a-t-il entre le bourgeois et le prolétaire ?

La liberté a donc pour condition première un régime où tous auront la possibilité de vivre, de travailler et de jouir de l'existence, grâce à la socialisation des moyens de production et à la « prise au tas » des biens de consommation, grâce à l'éducation intégrale de tous les individus et à l'accès de tous aux conquêtes de la Science. Il ne s'agit pas seulement de l'égalité du point de départ, de l'égalité des *chances*, mais de celles de toutes les *conditions de vie*.

Enfin l'homme est un être social. L'égalité est fraternité. La liberté ne se conçoit pas sans la SOLIDARITÉ de tous les membres de la collectivité. C'est à la communauté et à la coopération humaine que l'individu doit tout ce qu'il est. C'est d'elles encore qu'il attend tout ce qu'il peut devenir. D'elles dépend le développement autonome, physique et moral, de sa personnalité, jusque dans ce qu'elle a de plus original. L'Anarchisme-Communisme est donc tout l'opposé de l'individualisme « bourgeois » qui se représente la société comme un champ de bataille, l'individu comme un isolé, la vie comme une concurrence entre des égoïsme déchaînés. La reconnaissance du fait social amène l'Anarchisme à une *morale sociale* créant à l'individu des devoirs et à une notion élevée du *service public* dont l'individu est tenu en sa qualité de membre de la collectivité. Elle le conduit aussi à accorder une grande importance à l'étude des phénomènes sociaux et des lois sociologiques qui s'en dégagent, car c'est par la découverte et l'utilisation rationnelle de ces lois que l'homme peut modifier la société dans laquelle il vit, supprimer toutes les entraves qu'elle lui impose et l'adapter à ses besoins.

Il n'y a pas contradiction entre la proclamation de l'individu, *agent* de l'évolution historique et *fin* du progrès humain, et la reconnaissance du fait social, puisque la *socialité* fait partie de la personnalité humaine. Mais seules répondent à cette conception les sociétés *centripètes*, dues à l'agrégation spontanée des individus et à leur libre collaboration : il faut que la formation et le maintien du groupement soient volontaires, pour qu'il constitue réellement le prolongement de l'être, le milieu où s'épanouissent le mieux ses possibilités. *Centrifuges* au contraire sont les sociétés où la réunion des individus et leur vie collective sont l'œuvre artificielle d'un

pouvoir central, de lois et de règlements : ce sont de purs agrégats, des juxtapositions forcées d'éléments que ne réunit aucune attraction, aucune solidarité intime, et qui, par là même, tendent sans cesse à se disperser ou à se contrarier.

L'Etat, le Droit, toute espèce d'autorité sociale, ont été des organes historiquement nécessaires pour suppléer aux défaillances de l'adaptation sociale. De jour en jour l'homme apprend mieux à discerner sa propre *socialité* et à se conformer de lui-même aux indications de la morale sociale, à coopérer librement avec ses semblabes, à leur venir en aide et à respecter leur autonomie. Partant, l'autorité sociale devient de jour en jour moins nécessaire. L'évolution sociale consiste « dans la prédominance successivement plus grande de l'adaptation sur l'hérédité ». Ainsi, par opposition au système des castes, des fortunes et des fonctions héréditaires, le *capitalisme* et le *régime démocratique* actuels représentent déjà un phénomène d'adaptation; la richesse et le pouvoir passent aux individus qui s'adaptent le mieux aux conditions sociales actuelles. Dans un régime futur, il n'y aura plus de supériorité, ni héréditaire, ni passagère. Chacun, grâce aux habitudes acquises et à une faculté d'adaptation immédiate qui va se développant, — s'intégrera naturellement, sans perdre son indépendance, dans une solidarité parfaite entre tous les membres du corps social. La différenciation des parties assurera mieux la cohésion du tout, que n'importe quel pouvoir uniformisant, rassemblant et centralisant les individus dans une association purement mécanique. C'est en répondant aux tendances les plus profondes et les plus originales de leur être que les individus réaliseront l'harmonie la plus grande, parce qu'au fond d'eux-mêmes ils trouveront avant tout le besoin de vivre et de travailler en commun avec leurs semblables, et parce que la différence des caractères, des aptitudes, des tendances, assurera cette solidarité organique dont parle Durkheim et qui résulte de la *division du travail* au sens large du mot.

On voit la diffffférence entre cette doctrine et l'individualisme spencérien. Spencer, et les anarchistes lui en savent gré, a proclamé que l'homme a des droits, attachés à sa qualité d'homme. Il a ainsi été conduit à critiquer la grande propriété foncière et à préconiser une répartition nouvelle donnant accès au sol à tout individu. Il s'est élevé contre l'ingérence de l'Etat, il a voulu minimiser ses fonctions, et a annoncé qu'un jour, la fonction de protection elle-même devenant inutile, l'Etat disparaîtrait. Au régime militaire de coopération forcée qui caractérisait les sociétés anciennes, il a opposé le régime industriel de coopération libre qui caractérisera les sociétés futures.

Mais Spencer est tout de même un *bourgeois*. Il reconnaît que l'Etat a encore, et sans doute pour longtemps, un rôle de justice et de police à jouer pour maintenir le milieu libre. Le principe qui lui paraît devoir gouverner l'organisation sociale est celui de *juste rétribution*. A chacun selon ses mérites : *cuique suum*. Et il ne critique l'intervention étatique que parce qu'elle met obstacle à l'application naturelle de ce principe. Son idéal est un régime propriétaire, contractuel et équitable, où chacun garde ses avantages, et où, par le jeu de la loi de sélection naturelle (qu'il a exposée avant Darwin), les faibles seront éliminés. La concurrence reste pour lui l'instrument de la justice et du progrès humains. A cet individualisme les anarchistes-communistes opposent un Socialisme où il n'y a plus calcul, rétribution, propriété individuelle, contrat, concurrence et élimination, mais fusion des intérêts et des efforts dans une vaste solidarité spontanée (8).

Mais les mots de socialisme et d'individualisme sont de nos jours trop usés et trop imprécis pour pouvoir fournir à eux seuls la moindre lumière. Et cela tient à ce qu'on ne distingue pas assez la question de l'idéal poursuivi et celle des moyens envisagés pour le réaliser.

Le Marxisme et l'Anarchisme sont *individualistes* en ce sens que leur *but*, leur *idéal*, est de faire le bonheur terrestre de l'individu, de le mettre à même de satisfaire toutes les aspirations qu'en fait il éprouve : liberté, égalité, bien-être, culture, etc. Et tout ce que l'on appelle Socialisme n'a pas d'autre prétention. Si l'on en exclut les doctrines d'essence religieuse ou celles qui se sont assignées des fins supra-individuelles (comme la grandeur de la Cité dans Platon), tout le Socialisme est en réalité, comme le dit M. Gonnard, du « faux socialisme à racine individualiste » (9), — individualiste par ses *fins*. Cet idéal, libertaire et *niveleur*, du

---

(8) Purement verbale, d'autre part, serait l'analogie que l'on chercherait entre l'Anarchisme et la doctrine appelée Solidarisme. — Le moule juridique dans lequel M. Léon Bourgeois a voulu couler sa doctrine s'est avéré étroit et insuffisant. On a pu faire remarquer qu'en présence de l'impossibilité de chiffrer les dettes et les créances qu'il croit apercevoir entre l'individu et la société, le *quasi-contrat* imaginé par M. Bourgeois aboutit à un *quasi-socialisme*. Mais c'est au plus un quasi-socialisme *d'Etat*. Ou plutôt, c'est une politique des correctifs sociaux. La *solidarité-devoir* est une règle pratique destinée à éclairer et à guider une politique bourgeoise radicale. Elle se traduit par un système d'impôts progressifs, d'éducation populaire, de lois sociales. Pour remédier aux insuffisances de la *solidarité-fait*, elle remet aux pouvoirs publics la mission de justice sociale que les anarchistes, eux, confient à l'action et à l'entente libres des individus.

(9) Gonnard, *Individualisme, socialisme, traditionnalisme*, Revue d'Economie politique, 1913.

Socialisme, c'est au fond l'idéal démocratique. Quant au mot de Socialisme, il vise une certaine *méthode*,, un *moyen* de faire passer cet idéal dans les faits. Socialisation des biens, collaboration de tous succédant à la dispersion des efforts, répartition rationnelle et concertée remplaçant l'attribution hasardeuse et injuste qui résulte de la propriété et de la concurrence, voilà la *recette* socialiste du bonheur universel.

Si l'on veut connaître l'orientation générale de la pensée et de l'action des anarchistes, il ne suffit donc pas d'indiquer qu'ils se vouent à un idéal de liberté, d'égalité et de solidarité, il faut ajouter qu'ils adoptent la méthode socialiste. Il faut même préciser davantage, et dire par quoi cette fraction du Socialisme se distingue des autres.

L'Anarchisme-Communisme s'oppose aux Socialismes autoritaires (à la Social-Démocratie comme au Bolchévisme) en ce qu'il déclare que l'individu pleinement libre, déjà pris pour *fin* de la transformation sociale, doit en être aussi l'*agent*. Toute autorité politique ou économique, toute distinction et toute domination de *classe* ou de *parti*, toute centralisation et toute réglementation doivent donc être abolies (10). Organiquement, spontanément, l'association volontaire et l'initiative individuelle créeront et feront vivre la société

(10) Le Marxisme veut créer une société d'hommes libres et égaux, une société où il n'y ait ni classes ni Etats. Mais, à la lumière du matérialisme historique, il découvre que cela n'est possible *que par la victoire de la classe ouvrière*, la destruction par elle de toutes les autres classes et la réalisation par elle du Socialisme. Fidèle aux directions de l'Histoire, il abandonne donc provisoirement pour mieux le servir l'idéal individualiste, libertaire et égalitaire, et se préoccupe d'assurer le triomphe total de la *classe* qui doit sauver le monde. Il anéantit l'individu dans le Parti, « avant-garde » de la *classe*, et dans l'Etat prolétarien par lequel la *classe* exerce sa dictature. — L'Anarchisme reconnaît l'existence des classes, la lutte des classes et la tendance de la classe ouvrière à battre en brèche ses ennemis capitalistes et gouvernementaux. Il s'en réjouit. Les anarchistes participent à la lutte de classes, notamment dans les syndicats. Ils savent que c'est la *classe* qui fera la Révolution, dans la mesure où celle-ci sera un bouleversement social violent. Mais *dès qu'il faut choisir entre la classe et l'individu*, ils refusent le détour marxiste et optent *pour l'individu*. Dans la lutte, dans les syndicats, ils rappellent à l'ouvrier qu'il n'est pas seulement un prolétaire, mais un homme combattant pour un idéal largement humain. S'il faut que la classe opprimée et exploitée triomphe, c'est précisément parce que, dans ses souffrances et dans sa lutte, elle incarne les souffrances et la volonté de l'individu. Elle cesse de le faire si elle s'embrigade dans un Parti, ou dans une C. G. T. autoritaire ou inféodée à un Parti, ou si elle se concrétise dans un Etat exploiteur et oppresseur. Alors l'individu doit s'insurger contre la classe, ou plutôt contre ce qu'on lui présente comme l'intérêt de classe et les formations de classe. Au nom de l'idéal individualiste qui anime le mouvement ouvrier spontané, l'anarchiste se révolte contre les formes de la lutte de classes qui contredisent cet idéal, parce qu'il croit que ces formes ne sont pas *nécessaires* et qu'elles sont *nuisibles*.

socialiste, et, par là, réaliseront le rêve individualiste de l'égalité et de la fraternité dans la liberté.

A cette généreuse conception, oppose-t-on, du côté « bourgeois », que le monde est un champ de bataille; que l'homme est un loup pour l'homme, et qu'il ne saurait en être autrement, puisque la défaite et la disparition des uns est la condition de la survie et du progrès des autres? Les anarchistes voient d'abord dans cette objection une résurrection du principe de population de Malthus. Ils répondent que les hommes, par un travail méthodique, peuvent étendre le champ de leur subsistance, au lieu d'en être réduits à se la disputer. Leur production ira croissant sans cesse. Que disparaissent seulement « les gaspillages des sociétés modernes », et il sera déjà possible de nourrir beaucoup plus d'individus qu'il n'en existe actuellement.

Précise-t-on, et cherche-t-on, avec Hæckel, un argument décisif contre le socialisme dans le darwinisme? Celui-ci serait éminemment aristocratique. Il nous montrerait la lutte dans toute la Nature, le triomphe des meilleurs et la mort des faibles.

C'est là, déclare Kropotkine (s'appuyant d'ailleurs sur les écrits de Darwin (11) et sur ses propres études de naturaliste et d'historien), une fausse interprétation du transformisme.

Avant tout, la variation des espèces est due à l'*adaptation* directe des êtres au milieu. Ce n'est qu'ensuite que vient la *sélection* naturelle. Elle signifie que ceux qui n'ont pas su s'adapter disparaissent et ne font pas souche. Et quel rôle joue la *lutte?* Elle est la lutte de l'espèce contre les forces hostiles du milieu, contre les autres espèces. Les individus vainqueurs sont sans doute les meilleurs de l'espèce. Pourtant la lutte les épuise, les amoindrit. La lutte, par elle-même, n'engendre donc aucun progrès. Entre animaux de la même espèce, et surtout de la même société animale au sein de la même espèce, elle n'a lieu que très exceptionnellement. Tout au contraire, ce qui assure, dans la mêlée générale des forces, le triomphe de telle espèce ou de telle société, c'est l'*appui mutuel* par lequel ses membres se protègent, accroissent leur puissance et finalement triomphent des obstacles. L'*entr'aide* spontanée développe leur initiative, leur audace, leur intelligence. Elle leur permet de réaliser ce qu'isolément ils n'auraient pu mener à bien. C'est elle qui nous explique les prodiges des fourmis et des abeilles. C'est elle qui nous donne le secret de la prospérité et du développement des cités du Moyen-Age. Enfin, que nous en ayons ou non cons-

(11) Notamment *la Descendance de l'Homme*, 1871. — Voir surtout : Kropotkine, *l'Entraide*, Hachette, 1906; et *l'Ethique*, Stock, 1927, ch. XI.

cience, la société et la civilisation modernes reposent, non sur l'Etat et ses normes obligatoires, non sur la concurrence, mais sur l'association volontaire sous ses multiples formes et pour les objets les plus divers. L'*entr'aide*, ainsi, est un facteur de l'évolution, au même titre que la *lutte*, et sans doute plus important que la *lutte*. La règle générale est : lutte contre le milieu, entr'aide dans l'espèce.

Et si cette entr'aide reçoit des formes conscientes, elle est à l'origine un instinct irréfléchi, naturel. Elle ne procède pas seulement des sentiments de famille, de l'attraction des sens ou de l'amour maternel, ou de la sympathie élective. Elle est l'obscure aperception de la solidarité qui relie les animaux de la même espèce (ou, tout au moins, d'une même société animale) : solidarité qui se manifeste dans la force, la joie, le bonheur qu'ils retirent de leur union, dans la mutuelle dépendance de leurs intérêts, dans la notion confuse qu'ils ont de se devoir une justice parce qu'ils sont pareils et égaux. Là est le fond primitif des sentiments moraux sur lesquels l'Anarchisme veut bâtir la Cité future.

Quand il arrive qu'il y ait guerre entre les individus de la même espèce, elle n'est pas le résultat obligé des inégalités qui peuvent exister entre eux et déterminer la victoire de quelques-uns. Ces inégalités au contraire sont elles-mêmes le fruit de la lutte. Une pratique toujours plus développée de l'entr'aide tend à les effacer, pour le plus grand avantage commun. L'entr'aide est un phénomène d'adaptation mutuelle des individus entre eux, d'adaptation des individus au milieu social et d'adaptation des sociétés entre elles. L'évolution se fait dans le sens de l'entr'aide et de la coadaptation croissantes. Telle est la grande loi biologique et sociologique.

Est-il dit, d'ailleurs, que la concurrence entre les hommes ait jusqu'ici abouti au triomphe des *meilleurs?* Il se produit plutôt une sorte de sélection à rebours. Dans les guerres, dans le travail, dans la mêlée économique, ce sont les plus forts, les plus courageux et les plus scrupuleux qui succombent. Et la crainte, la pitié, le remords et les doutes qui tourmentent les vainqueurs n'indiquent-ils pas assez combien cette concurrenc est contraire à la nature humaine ?

Les anarchistes remarquent au surplus qu'il est assez curieux d'entendre des bourgeois chercher des arguments contre les idées révolutionnaires dans une théorie brutale du droit du plus fort, car c'est bien à cela qu'aboutit leur faux darwinisme, leur vision de la Nature « teintée du sang des gladiateurs ». Si, pour prouver leur droit à conserver la richesse et le pouvoir, propriétaires et gouvernements font appel au *fait*, à la *force*, ils légitiment d'avance la violence qui leur arrachera leurs privilèges.

Mais les anarchistes sont aussi pris à partie par les socialistes autoritaires et centralisateurs, tels les marxistes. Et ceux-ci invoquent également les « données de la Science ». Dans la formation des mondes, disent-ils, comme dans l'organisation des êtres vivants, comme dans la technique industrielle, partout on observe le passage d'un état diffus et incohérent à un état consolidé, concentré, où l'interdépendance des parties est si étroite qu'elles ne jouissent plus d'aucune autonomie. Et ceci ne milite-t-il pas suffisamment contre l'Anarchisme? Imagine-t-on les membres se révoltant contre l'estomac ou le cerveau ? les planètes quittant leur orbite? Peut-on admettre que l'aiguilleur de chemin de fer quitte son poste ou aiguille les trains selon son caprice? Peut-on laisser les membres du corps social n'en faire qu'à leur tête ?

A ces comparaisons tendancieuses l'Anarchisme en oppose d'autres. L'ordre parfait des systèmes astraux n'est pas dû à l'*autorité* des soleils; il est le produit d'une infinité de mouvements complexes dont la résultante est la course de chaque planète suivant un certain trajet. Le corps de l'homme n'est point régi par un *code;* c'est l'autonomie et la solidarité des organes, et, dans les organes, des « libres cellules voyageuses », qui assure l'équilibre merveilleux de ce petit « cosmos »; il y a réunion, collaboration, coordination, non subordination. De même que l'harmonie de la Nature n'est le fait d'aucune loi humaine ou divine, d'aucune *force* extérieure au système, venant donner l'impulsion, réfréner ou diriger l'évolution, l'ordre et le progrès résulteront, dans la société, de la liberté des individus. Les mouvements spontanés de leur être, leur raison, la solidarité naturelle qui existe entre eux (et qu'accroissent continuellement le développement de la sociabilité, le caractère de plus en plus collectif de leurs travaux et de leurs joies), suffiront à organiser la société future au mieux.

Les analogies superficielles sont donc aussi aisément utilisables contre l'autorité et la centralisation qu'en leur faveur. Mieux vaut donc renoncer à ces assimilations pseudo-scientifiques, laborieuses et peu convaincantes, et s'attacher à la psychologie de l'homme. Nous y trouvons, selon les anarchistes, l'amour de l'indépendance, la socialité, l'initiative, l'esprit critique et créateur, la tendance à réaliser des fins librement choisies par l'activité individuelle et par les ententes volontaires. Nous y trouvons aussi le goût du moindre effort, de l'autorité et de l'obéissance, car l'homme est loin d'être radieusement bon et intelligent. Mais les grandes époques de la civilisation ont été celles où il a été le moins gouverné, où il a le plus réfléchi et travaillé par lui-même : ainsi, la Grèce antique, l'Europe communale du Moyen-Age, la Renaissance, le siècle de

l'Encyclopédie et les temps modernes. Et cela indique assez que le mieux est de donner libre cours aux penchants novateurs et organisateurs de l'homme, en l'affranchissant de tout dogme et de tout pouvoir social.

CHAPITRE II

PRÉVISION DES NOTIONS DE NORME ET DE SANCTION

L'Anarchisme-Communisme se propose d'instaurer un nouvel ordre social. Avant d'entrer dans l'étude particulière des solutions qu'il donne aux divers problèmes qu'englobe toute doctrine de réorganisation sociale (organisation de la famille, de la vie économique, organisation politique, méthode de construction de la société nouvelle), demandons-nous si, dans cet ordre social idéal, toute norme aura disparu. Est-ce que l'esprit humain n'y connaîtra plus que des *indicatifs*, de simples constatations (*Cela est*)? Ou bien, y subsistera-t-il des règles de conduite, des normes (*Il faut faire cela* ? Et que deviendra la sanction qui, dans le monde actuel, assortit les normes de la morale et du Droit, sanction tantôt purement interne (remords), tantôt externe et sociale (depuis les jugements d'improbation ou d'approbation de l'opinion publique jusqu'à la contrainte sociale assurant par la force le respect des normes juridiques), tantôt enfin surnaturelle (responsabilité de l'homme envers Dieu garantissant l'observation de la morale religieuse)? Ces questions, on le sent, prennent une importance particulière en présence d'une doctrine dont le principe essentiel est l'autonomie de l'individu.

L'Anarchisme ne supprime pas les notions de norme et de sanction; mais le sens et le contenu qu'il leur donne est tel, que la liberté de l'individu reste entière, absolue. Il rejette en effet toute

norme impérative; il n'admet que la norme facultative, le simple conseil. Et la seule sanction qu'il conserve est la sanction immanente qui résulte automatiquement du jeu des lois naturelles.

La notion de norme facultative n'a rien de contradictoire. Que signifie l'idée de norme? Pour le savoir, il suffit de songer que l'esprit humain est capable, non seulement d'enregistrer *ce qui est*, mais encore de concevoir un idéal, d'imaginer quelque chose qui n'est pas, mais qui apparaît comme souhaitable, *ce qui doit être*. Et quelle que soit la cause qui pousse l'individu à considérer telle chose comme désirable, à se proposer telle fin (c'est là le problème du déterminisme), il est constant que l'homme peut se décider et agir d'après des fins qu'il se propose. De là naît tout naturellement l'opposition entre le *Sein* et le *Sollen*, entre la constatation de ce qui est, et l'invitation, qu'un individu s'adresse à lui-même ou adresse à un autre, d'agir de telle façon. Cette invitation, c'est la norme. Mais elle peut être impérative ou facultative; cela dépend de la façon dont l'entendent celui qui l'émet et celui qui la reçoit.

La norme impérative est destinée à être obéie. Elle ne s'offre pas à la réflexion et à la libre adhésion du sujet. Elle ne tolère pas de discussion. Un seul parti est possible : se plier aveuglément. Tel est, par exemple, l'impératif juridique. — Toute autre est la norme facultative. Elle est bien encore une norme, puisqu'elle est l'idée, non de ce qui est, mais de ce qu'il faut faire. Mais l'individu est libre de sa réflexion et de sa décision. Il peut ne pas se conformer, ne pas faire sienne la norme, ne pas accepter d'en être le sujet. Et telle est la seule norme que les anarchistes admettent. Cette norme est une simple leçon pratique. *Si tu veux parvenir à telle fin, voici le meilleur moyen.* L'individu est libre de vouloir ou de ne pas vouloir la fin. Et même, la voulant, il est libre d'agir de la mauvaise manière; il s'expose seulement à manquer son but. On se contente de l'éclairer sur l'efficacité des moyens employés. Dans cette indication, une règle de conduite est implicitement contenue, et c'est pourquoi on peut dire qu'il y a une norme (norme qui n'est d'ailleurs que conditionnelle, valable seulement pour l'individu qui veut la fin); mais cette norme est facultative. Elle est un simple conseil. Elle est la voix de la Science. Elle permet à l'individu de se décider et d'agir en connaissance de cause. Et ainsi, loin de le contraindre, elle le libère de l'erreur, et l'aide à vaincre les obstacles qui se dressent devant la réalisation de ses aspirations (1).

(1) Pour parer à toute confusion, il y a lieu de distinguer très nettement, dans le monde du *Sollen*, dans le monde des normes, deux oppositions dont le

Comme exemples de ces normes facultatives et conditionnelles, on peut citer celles de l'*hygiène* (*Si tu veux bien te porter, fais ceci* : ne bois pas d'alcool, etc.); celles de la *technique de la production* (*Si tu veux faire pousser le blé en abondance, construire des maisons*

---

principe est complètement différent. D'une part, l'opposition entre la norme conditionnelle et la norme catégorique; d'autre part, l'opposition entre la norme impérative et la norme facultative. Ainsi, la norme impérative peut être, soit conditionnelle, soit inconditionnelle, absolue, catégorique. *Si tu veux ceci, fais cela,* s'oppose à *Fais cela.* Dans le premier de ces impératifs, le sujet peut se soustraire à l'obligation de *faire cela,* mais ce n'est que moyennant son renoncement à *vouloir ceci,* à poursuivre telle fin. Sa liberté est donc déjà bien limitée. S'il poursuit la fin, il ne peut échapper à l'ordre d'adopter le moyen prescrit. Dans l'impératif inconditionnel, sa liberté disparaît totalement. Quelle que soit la fin qu'il se propose personnellement, il n'a aucune latitude de se soustraire à l'exécution de l'ordre. *Fais cela.* A ces deux impératifs, conditionnel et inconditionnel, s'opposent les normes facultatives. Dans celles-ci, le sujet est entièrement libre. Il n'est obligé, ni à faire telle chose inconditionnellement, ni à adopter tel moyen de poursuivre ses fins. La norme facultative, simple conseil, simple suggestion, ne lui dit *Fais cela* qu'en ajoutant immédiatement : *si tu le veux, si cela te plaît.* Elle peut, à son tour, être conditionnelle (*Si tu veux atteindre telle fin, je te conseille de prendre tel moyen*) ou inconditionnelle (*Quelque fin que tu poursuives, je te conseille de faire telle chose*). — Cette précision permet de distinguer différents problèmes. — D'abord, conditionnelles ou non, toutes les normes impératives soulèvent, de par leur forme impérative même, de par leur prétention à être obéies, de par la limitation, plus ou moins étendue, qu'elles imposent à la liberté du sujet, la question : Pourquoi faut-il obéir ? Pourquoi suis-je astreint à faire telle chose ou à adopter tel moyen ? Pour l'impératif moral, c'est la question du fondement du devoir moral. Pour l'impératif juridique, c'est la question (que nous étudierons au chapitre V de ce Titre) de l'autorité du Droit en vigueur. Cette question ne se pose pas pour les normes facultatives, qui ne requièrent point l'obéissance du sujet. — Par contre, toutes les normes conditionelles, qu'elles soient impératives ou facultatives, soulèvent le problème de l'efficacité du moyen indiqué pour atteindre la fin envisagée. C'est un problème que la Science tranche en répondant : Le moyen permet ou ne permet pas d'atteindre la fin; il est, ou il n'est pas, le meilleur moyen d'atteindre la fin. S'il apparaît que le moyen est le plus efficace, on s'explique aisément pourquoi la norme impose ou conseille de l'adopter dans la poursuite de la fin. Mais s'il n'en est pas ainsi, (et à supposer que ce ne soit pas simplement le résultat d'une erreur chez l'auteur de la norme), la norme conditionnelle dissimule en réalité une norme inconditionnelle, qui est celle-ci : Il ne faut pas prendre le moyen le plus efficace. Il faut lui préférer tel autre moyen, moins bien adapté à la fin. Alors se pose la question : Pourquoi ? — Et, d'une façon générale, se pose pour toutes les normes inconditionnelles, qu'elles soient ou non impératives, la question de savoir pourquoi telle action apparaît comme bonne, pourquoi elle est ordonnée ou conseillée au sujet quelles que soient les fins que celui-ci se propose. Ce ne peut être que parce qu'elle répond à une fin *supérieure* aux fins personnelles du sujet, quelles que soient celles-ci. Tel est l'impératif juridique. — Ainsi la norme juridique pose deux questions. L'une est relative à son *contenu* inconditionnel. A quelles fins supra-individuelles le Droit correspond-il, pour que le sujet soit invité à y obéir quelles que soient ses aspirations personnelles ? L'autre est relative à sa *forme impérative.* Pourquoi le sujet est-il tenu d'obéir sans discussion au Droit en vigueur parce qu'il est le Droit en vigueur? — (Voir R. Capitant, *L'impératif juridique,* Dalloz, 1928.) — Les normes juridiques, impératives et inconditionnelles, s'opposent donc absolument aux normes facultatives et conditionnelles, qui sont les seules que l'Anarchisme admette.

solides, etc., emploie tels procédés); celles de la *logique* (*Si tu veux penser correctement, découvrir le Vrai, raisonne de telle façon*); etc. On peut même citer comme conditionnelles des normes qui prescrivent des fins, car les fins sont subordonnées les unes aux autres; poursuivre telle fin est un moyen de tendre vers telle autre. Telles sont les normes qui indiquent les buts les plus conformes à la nature de l'homme. *Si tu veux accomplir pleinement en toi l'humanité et la joie de vivre, réaliser tout ton être, parvenir au maximum de la liberté, du bonheur et de la puissance, soit fort, sois sain, recherche le Vrai, le Beau, le Bien.*

Il subsiste donc dans ce système des normes du Bien. Le Droit, l'impératif juridique, disparaît. Les règles de morale sociale auxquelles il prêtait son autorité viennent se confondre avec celles de la morale personnelle dans une Ethique facultative. L'individu est désormais seul maître de sa propre conduite. On lui fait confiance; on le rend juge de l'opportunité d'appliquer, d'écarter ou de modifier la norme dans chaque cas. En d'autres termes, on le rend juge du Bien et du Mal. Il trouve en lui-même les seuls mobiles de son *obligation*, de son *devoir*. Il ne relève que de sa propre conscience, à la fois dans la détermination de ses actes et dans leur appréciation. L'Ethique l'aide à se formuler son propre devoir en lui montrant quelles fins il a intérêt à se proposer et comment il peut le plus sûrement les réaliser. Elle recherche quelle est l'origine du sentiment moral, souvent confus, latent chez tout homme. Elle expose à l'individu à quelles fins de l'être ce sentiment répond. Puis elle lui indique ce qu'implique la poursuite du Bien. S'il ne se conforme pas à ses conseils, il n'atteindra pas les buts vitaux auxquels répond la Morale; là sera sa seule punition.

Dans ce système, en effet, la sanction disparaît en tant qu'elle est l'œuvre d'un pouvoir humain ou surnaturel, extérieur ou supérieur au sujet. Le respect de la norme n'est plus assuré par la menace d'un châtiment. C'est donc en toute liberté que l'individu opte pour le Bien; et là réside, suivant Elisée Reclus, le caractère hautement moral de l'Anarchie. Cependant, il subsiste une sanction, immanente aux choses : l'application automatique des lois naturelles, qui rattachent tel effet à telle cause. Ces lois, la Science les constate; et elle dit à l'homme : *Par telle action, tu obtiendras tel résultat que tu juges avantageux. Par telle autre, au contraire, tu provoqueras tel effet que tu estimes néfaste; si, au mépris de ton propre intérêt, tu agis de cette façon, tu en supporteras les conséquences; tu auras toi-même déclanché la sanction naturelle. Choisis.*

Il existe donc une Morale anarchiste. Directement issue, comme nous l'allons voir, de la philosophie de l'Anarchisme-Communisme,

elle explique toute sa doctrine sociale. C'est au nom de l'Ethique libertaire qu'il s'attaque à la *Société mourante*, et qu'il critique les projets et les méthodes marxistes; et c'est sur elle qu'il fonde la *Société future* qu'il entrevoit. — Cette Morale, d'ailleurs, ne tente pas de fournir une solution précise et détaillée pour chaque cas, mais seulement des directives générales, que l'individu adaptera spontanément aux différentes hypothèses qui se présenteront. S'il n'avait jamais, en effet, qu'à se référer à une règle, prévoyant le cas, on tarirait chez lui la source de la moralité, qui est l'hésitation, la possibilité du choix, l'initiative créatrice. En outre, la règle, établie d'avance, serait fatalement inadéquate aux circonstances particulières de l'espèce. Ce qu'il faut donc, c'est créer un *idéal* moral et un *milieu* moral.

⁂

Tâche particulièrement urgente, selon l'Anarchisme. Car le monde actuel meurt faute de morale. Ce qui le rend sceptique, c'est le manque d'amour et de solidarité entre les hommes. La Révolution devient une nécessité morale, le coup de vent purificateur impatiemment attendu. La lutte pour la vie, le déchaînement des égoïsmes, l'oppression, l'exploitation, ont tué la morale. A ceux mêmes qui croient sincèrement devoir défendre l'ordre de choses existant, une doctrine nouvelle doit venir dessiller les yeux, montrer l'infamie du monde dans lequel ils vivent. Et à ceux qui ne croyaient plus à rien, qui versaient dans l'indifférence et l'amoralisme, elle viendra offrir un nouvel idéal, un nouvel emploi de leurs forces vives.

Là en effet est le danger : l'amoralisme. Et comment aurait-il pu ne pas grandir? Le milieu étatique et capitaliste déprave la société. Mais si l'individu se retourne vers les systèmes de morale qui se proposent à lui, il les voit s'écrouler devant la critique.

Il y a ceux qui sont basés sur la *transcendance*. Ce sont des pis-aller. Ne réussissant pas à trouver dans la nature de l'homme l'explication du sentiment moral, ni à y découvrir le fondement des règles de conduite, les uns se sont tournés vers Dieu, d'autres vers la Métaphysique; ainsi sont nées des morales transcendentales.

D'autres systèmes sont basés sur l'*immanence*. Cette fois c'est en lui-même que l'homme cherche la solution de l'énigme morale. Kropotkine, dans son *Ethique*, a analysé toutes ces doctrines, et il a conclu à leur insuffisance. Affirmer, comme elles le font, que nous agissons toujours dans la direction qui nous procure le maximum de plaisir et de joie, que nous allons au plus utile, ou encore que

toutes nos actions tendent à la conservation de nous-mêmes, à l'expansion de notre énergie, à la manifestation de notre activité vitale, ce n'est rien expliquer. C'est bien rejeter les systèmes religieux qui cherchent l'origine du sentiment moral et le contenu des normes morales dans des principes extérieurs et supérieurs à l'être; mais ce n'est rien mettre de précis à leur place. *Pourquoi*, en effet, me semble-t-il plus agréable et plus utile de me dévouer à autrui que de me confiner dans un égoïsme étroit? Même des explications comme la sympathie consciente (A. Smith) ne suffisent pas. Car l'élément moral se retrouve chez les animaux aussi bien que chez l'homme. Il a chez ce dernier des sources plus profondes que l'imagination et l'intelligence conscientes.

Il va donc falloir, utilisant et complétant les travaux antérieurs, élaborer une Ethique qui rende compte de tous les faits.

Est-il possible de bâtir une morale uniquement sur la Raison? Daniel Saurin l'a tenté, dans un très curieux essai, *l'Ordre par l'Anarchie*, où il cherche à reconstruire logiquement l'ordre social en partant de l'individu égoïste (2). Cette tentative révélait la préoccupation de sauvegarder la souveraineté de l'individu tout en rendant possible une vie sociale harmonieuse.

Mais elle se révélait imparfaite. Les sèches déductions de l'intelligence ne peuvent suffire. Il faut intégrer dans la Morale toutes les forces d'expansion de l'être. Il faut qu'elle lui offre l'emploi de toutes ses facultés d'amour et d'enthousiasme (3).

Pour édifier cette Ethique largement compréhensive, Kropotkine a principalement fait appel, d'une part, à ses propres travaux de naturaliste, d'autre part à *la Morale sans obligation ni sanction* de Guyau (4).

***

« Rechercher le plaisir, éviter la peine, c'est le fait général... du monde organique, c'est l'essence même de la vie. » Mais, de ce que

(2) « Ferme les yeux et tu verras ton semblable; agis ton bien propre, et le bien commun se trouvera résulter de ton action sagement intéressée; reste en toi-même et tu seras en tous; sois égoïste, tu seras charitable; sois individu et tu seras société... Les hommes courent au même but; qu'ils ne se détournent pas aux accidents du chemin, qu'ils déduisent franchement, mais intégralement l'Etre qui les oblige, ils arriveront plus vite et ensemble. — Agis ton seul Etre, et tu agiras l'Humanité; fais réellement pour toi..., tu feras pour tous. — C'est la Charité qui a retardé le monde..., la maladroite préoccupation du voisin !.... »

(3) Elisée Reclus, réponse à l'Enquête sur *la Morale sans Dieu*, 1905.

(4) Voir Kropotkine : *l'Entr'aide* (tr. fr., Hachette, 1906); *la Morale Anarchiste* (brochure, la Révolte, 1889); *l'Ethique* (tr. fr., Stock, 1927). — Guyau, *Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction* (1re éd., 1884), Alcan; A. Fouillée, *La Morale, l'Art et la Religion d'après Guyau*, Alcan, ch. V et VI.

« l'homme n'est qu'une bête, » de ce que « ses actes sont simplement faits pour répondre à un besoin de sa nature », s'ensuit-il qu'on ne puisse les trouver bons ou mauvais ?

C'était l'erreur de certains nihilistes des années 1860-1870, et de certains anarchistes de la *période héroïque*. « Je serai immoral; et pourquoi ne le serais-je pas? » Qui m'en empêcherait? la Bible, ce fatras de tradition? l'impératif kantien, qui se heurte à l'impératif de mon être, m'invitant à m'enivrer, à fuir le danger? le sophisme utilitariste de Bentham? mon éducation? — « préjugés, comme tout le reste; je travaillerai à m'en défaire. S'il me répugne d'être immoral, je me forcerai de l'être, ... pour briser une arme exploitée par les religions, ... pour protester contre l'hypocrisie que l'on prétend nous imposer au nom d'un *mot* : ... moralité. »

Mais, dit Kropotkine, la moralité n'est pas un simple mot; elle est un fait. « Les notions de vice et de vertu ne sont pas seulement humaines, mais zoologiques. » Darwin, que l'on présente comme le théoricien de la lutte sans pitié, du déchaînement des égoïsmes, a reconnu la puissance et la généralité de *l'entr'aide*, facteur de l'évolution naturelle. Seules sont assez fortes pour survivre à la sélection naturelle les espèces dont les membres pratiquent l'appui mutuel. Et cette idée, qui a dominé tous les travaux zoologiques et historiques de Kropotkine, fournit une première indication morale.

Puisqu'il n'y a pas de cassure entre l'homme et la bête, puisqu'on rejette tout spiritualisme, la loi morale doit, dans son principe tout au moins, être une loi générale du monde organique. Et, en effet, on la retrouve aussi bien chez les fourmis, les oiseaux, les marmottes que chez l'homme primitif ou civilisé. Cette loi, la voici : *Les êtres reconnaissent pour bon ce qui est utile à la préservation des groupements dont ils font partie.* L'être est social, instinctivement. Non pas seulement dans la famille, comme l'avait cru Kessler, mais vis-à-vis de tous ses semblables, il pratique la solidarité, parce qu'il saisit l'interdépendance des intérêts de ses semblables avec les siens, parce qu'il apprécie les avantages, le bonheur, la puissance qu'il retire de la vie en société, parce que son imagination le fait participer à la tristesse de ses pareils, à leurs joies, à leurs aspirations. Et ainsi il est amené au respect de cette loi : *Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent dans les mêmes circonstances.* Ce n'est qu'ainsi que l'individu réalise son propre bonheur d'être social et préserve son espèce de la mort dans la concurrence universelle.

Cette loi, dont l'observance est instinctive chez les peuples les plus sauvages, reparaît chez les plus civilisés à titre de prescription

scientifiquement induite de l'observation des faits. Elle n'est que la traduction de l'instinct universel de sociabilité. Le sentiment de solidarité, d'abord instinctif, passe ensuite par la zone radieuse de la conscience, se renforçant, se confirmant à la lumière de l'intelligence. Puis il retourne, ainsi affermi, à l'inconscience, sous forme d'habitude morale. A la fois hérité d'une expérience séculaire et acquis par la pratique journalière de la vie en société; se développant avec la culture, avec des différents liens sociaux (langage, division du travail); guidé et contrôlé par l'opinion publique interprétant pour l'individu les aspirations du groupement, c'est ce sentiment qui exerce sur nous une emprise immense dont les racines se perdent de la sorte dans le fond des âges et des évolutions organiques. C'est lui qu'on transforme en prescription religieuse ou en impératif métaphysique. C'est lui qui, comme l'a montré Darwin, lutte en nous contre l'instinct de conservation individuelle. C'est lui qui provoque parfois nos sursauts d'indignation, notre rejet du conventionnel et de l'imposé. Il est notre ressort moral intime.

M. Victor Basch, après avoir indiqué cette éthique kropotkinienne, la déclare « très haute, très pure, et, à proprement parler, évangélique »; il l'oppose à l'attitude stirnérienne ou nietzschéenne; et il ajoute : « L'anarchisme, malgré ses appels à la révolte, n'a pas su s'affranchir véritablement. Il a anathémisé la Foi, la Religion et l'Autorité, mais il a conservé intacte l'Idole des Idoles, le Fantôme des Fantômes : la Morale. Supposer, en effet, que n'est *bonne* que l'action qui est utile à la race est une hypothèse aussi gratuite que l'hypothèse kantienne, et, à y réfléchir assez profondément, c'est la même. L'individu digne de ce nom ignore, quand il agit, et la race et toute autre forme de la communauté ».

Mais il est visible que l'Anarchisme ne pouvait au contraire détruire la vieille société et les vieilles morales qu'en leur opposant à son tour une morale qui cette fois ne vînt pas s'imposer du dehors à l'individu, mais au contraire jaillît de la nature même de l'être et fût l'expression de ses tendances les plus profondes. On ne détruit que ce qu'on remplace (5). Et il est clair également que cette morale fondée sur l'observation est diamétralement opposée à celle, toute aprioristique, dont Kropotkine a fait la critique dans son *Ethique*. Tout d'abord elle abolit l'impératif catégorique. Ensuite, tandis que Kant avait cherché à dépouiller le sentiment du devoir de tout élément sensible, concret, elle lui assigne une origine et un contenu non seulement humains, mais organiques. Tandis que

(5) Errico Malatesta, *Anarchie et Amoralisme*, dans *Société Nouvelle*, mars 1914.

Kant retourne à Dieu, l'anarchisme découvre la solution de la question morale dans l'instinct animal de la sociabilité.

Pourtant *l'entr'aide* ne constitue qu'un substratum, un *fond*, sur lequel vont s'élever des données morales plus hautes. Un stade supérieur apparaît avec les notions de justice et de réciprocité. Une sorte de mutualisme moral nous pousse à retourner à autrui les bienfaits que nous en avons reçus ou que nous en escomptons. Une idée d'égalité nous conduit à traiter autrui comme un être d'une dignité égale à la nôtre. C'est ici l'*intelligence* qui provoque la moralité. A la sympathie obscure des êtres elle vient ajouter la claire conscience du *semblable*. L'idée de profiter d'un autre sans lui être réciproquement utile ne nous choque pas seulement parce qu'indirectement elle désagrège les liens sociaux auxquels nous tenons, mais parce que directement elle contredit l'égalité des individus, leur égale valeur de *fins*, leur égale dignité. A ce stade nous recherchons l'équivalence dans les rapports humains, la justice pour elle-même. C'est le triomphe de l'idée proudhonienne d'équilibre.

Mais ce n'est pas tout encore, et voici le stade le plus haut, celui de la vraie moralité. Au-dessus de l'instinct de sociabilité, au-dessus des mesquins calculs d'équivalence, voici l'*abnégation, le sacrifice, le dévouement*. (Et ici Kropotkine a ouvertement subi l'influence de Guyau.) C'est le sentiment de sa propre force, c'est le débordement de sa vitalité, qui fait que l'*individu sent le besoin de se projeter au dehors*, de se créer de nouvelles existences à remplir de ses joies, de ses larmes, de son activité, puisqu'*il n'est pas assez pour lui-même*. Tantôt il éprouve la nécessité de se reproduire physiquement. Tantôt c'est son esprit, sa sensibilité, sa volonté, qui cherchent cet emploi de leur fécondité, cet élargissement de leur champ d'action. Il est ainsi conduit, non seulement aux actes exceptionnels d'héroïsmes, mais aussi, dans la vie courante, à la générosité spontanée du peuple, aux réserves d'altruisme dont tant d'âmes disposent.

Et si maintenant nous prenons une vue d'ensemble de cette évolution morale, nous constatons qu'elle est dans le sens du progrès de la vie. A quelle préoccupation obéit le sujet? Au début, dans la profondeur de son être, c'est sa race, c'est sa tribu qu'il sert. Puis le champ de la vision morale se restreint quand, ne considérant plus que les individus avec lesquels il est ou entre en relations directes, il travaille à rendre ces relations justes et égalitaires. Enfin, le sujet n'obéit plus qu'à une force interne, force centrifuge qui le chasse de lui-même; et c'est une satisfaction purement personnelle qu'il éprouve à se répandre, à se prodiguer, c'est *sa* vie qu'il accomplit.

Et loin d'être un repliement, ce retour sur soi aboutit, chez l'être fort tout au moins, chez l'être qui a des richesses d'énergie disponible, à la plus haute action morale : le sacrifice total, sans réticence, sans regret. Qui peut, par son intelligence, dépasser le sentiment flottant de l'entr'aide, et, par sa volonté morale, dépasser la sèche idée de justice, atteint le comble de la moralité par l'égoïsme le plus grand.

Autant que l'instinct de l'entr'aide, la notion de justice et le besoin de sacrifice répondent à la tendance de l'être à persévérer dans son être. Tous trois sont inhérents à la nature, aux facultés, à la vie de l'individu. Sans doute ne sont-ils pas également puissants. L'instinct de l'entr'aide est le plus ancien, le plus profond, le plus fort. L'élan d'abnégation est le plus faible. Mais ces sentiments, se complétant l'un l'autre, forment toute l'armature de notre vie morale. A eux trois, ils assureront la cohésion de la société future, sa noblesse et sa prospérité.

Le rôle du sacrifice joyeux, nécessaire, y sera même considérable. La Révolution et la construction des mondes nouveaux supposent une grande consommation d'idéalisme. Or le dévouement aux idées reçoit chez Guyau une explication originale qui a paru séduire Kropotkine. Non seulement, pour Guyau, l'homme ne peut vivre sans se dépenser moralement autant que physiquement, sans se dévouer à autrui, mais il existe chez lui d'autres ressorts moraux : notamment l'attraction de la lutte et du risque. Pour le plaisir, il met en péril sa vie, sa santé, sa fortune, parce que dans la lutte il goûte dans sa plénitude la joie de vivre, et parce qu'il aime le *risque intellectuel,* l'audace de la pensée qui le porte à miser sur une hypothèse hardie, nouvelle, et à y conformer sa conduite, la joie profonde et créatrice qui consiste à aller, à l'aventure, vers le possible.

***

Mais si Kropotkine a subi l'influence de Guyau, qu'il appelle un *anarchiste sans le savoir*, et si la théorie de la générosité joue dans son Ethique un rôle prépondérant, parce qu'elle est indispensable à l'édification d'une cité anarchiste et communiste, il ne faut pas croire à un simple « démarquage ».

La folie héroïque du sacrifice a toujours été un élément essentiel des doctrines révolutionnaires socialistes. La sécheresse des doctrines individualistes de Stirner, de Tucker, de Proudhon, vient précisément de ce qu'elles se bornent à des systèmes d'échange et d'intérêt personnel: donnant donnant. Plus compréhensif, le Marxisme, qui n'est pas seulement une stérile mathématique, fait

sa part à la passion du dévouement. Enfin le débordement de vitalité, de bonté, d'énergie, la foi dans la générosité populaire, a toujours été un trait fondamental de l'Anarchisme, depuis Bakounine, *l'éternel printemps*. Kropotkine n'a donc trouvé dans Guyau que la confirmation et la systématisation d'une idée antérieure, à laquelle l'exemple des révolutionnaires russes avait déjà donné une consécration définitive.

D'autre part, Kropotkine a reproché à Guyau d'avoir accordé trop peu d'importance à l'instinct de solidarité, à la loi organique de l'entr'aide. Son Ethique est individualiste à l'excès. Sur ce point l'apport personnel de Kropotkine est décisif.

Enfin cet apport ne s'est pas borné à compléter Guyau par Darwin. L'esprit du système guyautique n'est pas du tout celui du système kropotkinien. Il n'est pas sans intérêt de le montrer, pour préciser dans quelle mesure on peut parler de l'*anarchisme* de Guyau.

Ce qu'il y a de plus important dans l'Ethique anarchiste, c'est le contenu. D'avance, nous l'avons vu, la philosophie anarchiste rejette l'impératif catégorique et la sanction externe (soit surnaturelle, soit humaine). Mais ce qui la préoccupe, c'est de fournir à l'individu le moyen de se réaliser pleinement en lui montrant ses propres tendances. Elle lui propose donc un idéal, qu'il examinera et adoptera en toute liberté. Et, par là même, elle fait la critique des idéaux que d'autres philosophes pourraient tenter de lui imposer.

L'attitude de Guyau est différente. Il trace une perspective intellectuelle. Il procède à une mise en place logique des éléments moraux. Il s'intéresse moins au contenu du devoir qu'à la découverte d'une explication du devoir acceptable pour la raison. La morale qui posait en fait le sentiment moral instinctif lui paraît une base peu sûre, parce que la réflexion et la conscience désagrègent les instincts. Il cherche donc une base intellectuelle qui permette d'obéir aux instincts désintéressés avec l'assentiment de la Raison. Il est ainsi conduit à remarquer que la *sphère de la démonstration intellectuelle* n'égale pas toujours, en étendue, celle de l'*action morale*. Souvent, les nécessités de la nature humaine et de la vie sociale restent le seul guide de l'homme, privé d'une règle rationnelle certaine. Mais pourquoi Guyau ne considère-t-il pas comme les anarchistes que la raison consiste précisément à n'obéir qu'à ces nécessités? C'est qu'il se place sur le terrain de l'obligation catégorique et sanctionnée, et essaie de déterminer quelle est sur ce terrain l'étendue du domaine scientifique, dans quelle mesure cet impératif se justifie aux yeux de la science, c'est-à-dire dans quelle

mesure la morale courante est un devoir aux yeux de la raison. Il découvre ainsi que la démonstration intellectuelle n'a *aucune part* dans l'impératif catégorique et sanctionné. Mais il ne le rejette pas pour cela. Cet impératif existe. On constate qu'il n'est pas du domaine scientifique : c'est donc qu'il ne relève que de la spéculation métaphysique ou religieuse, voilà tout. Guyau ne nie pas sa valeur morale, mais sa *démontrabilité*, son caractère rationnel. Là où les anarchistes rejettent toute norme échappant au domaine scientifique, Guyau trace sereinement une frontière.

Bien mieux, nous le voyons retourner à la métaphysique comme *donneuse d'absolu*. Guyau, en effet, est à la poursuite d'un *idéal persuasif*, suffisamment persuasif pour un philosophe. Ayant rejeté comme irrationnels les impératifs catégoriques, il construit un système de normes conditionnelles, qui seront les *substituts* des obligations catégoriques qu'il a repoussées. Il cherche, dans le fait primordial de la Vie, des *équivalents naturels* du devoir : si tu veux vivre pleinement, sois fort, dévoue-toi, etc. Mais si cette spontanéité morale de l'être se trouve en défaut? Si « la force d'expansion vers autrui se trouve par hasard en opposition avec la force de gravitation sur soi », si la réflexion vient inhiber l'élan moral jailli du plus profond de l'individu, la certitude inconsciente qui le poussait disparaît. Alors intervient une nouvelle force. « Là où cesse la certitude, ni la pensée ni l'action ne cessent pour cela. » Du certain, on passe à l'hypothèse. L'amour du danger couru, de la spéculation métaphysique, est bien aussi l'effet d'une force interne; il embarque l'individu dans l'aventure : « ... il est des circonstances où la pratique a tout à coup besoin de la métaphysique : on ne peut plus vivre, ni surtout mourir sans elle ». Pensée magnifique sans doute, et Kropotkine a applaudi à l'envolée de ces conceptions. Mais par là on va aussi bien à la restauration de la morale kantienne ou religieuse qu'à la Révolution. Comme le souligne M. Fouillée, Guyau n'a fait que *reculer* par quelques démonstrations l'antinomie des instincts désintéressés et de la réflexion égoïste. S'il a prouvé dans certains cas leur coïncidence, *il n'a pu la fournir pour toutes les hypothèses*. Et pour ces hypothèses où sa démonstration échoue, il n'apporte rien de décisif, il nous renvoie à la métaphysique.

Cette échappatoire ne saurait convenir à l'Anarchisme. Quand Kropotkine parle du *risque métaphysique* de Guyau, il préfère l'appeler risque *intellectuel* ou *mental*, espérant par là se dissimuler qu'à la faveur de cette solution Guyau réintroduit dans la vie morale tout ce que l'Anarchisme lutte pour en écarter.

Au fond donc, et quelle que soit l'importance des idées empruntées par Kropotkine à Guyau, les deux attitudes sont foncièrement

rement différentes, et le terme d'anarchiste appliqué à Guyau constitue véritablement une erreur.

*
**

Mais si l'on substitue des normes facultatives et conditionnelles à l'édifice des normes impératives, on va aboutir au dérèglement, au désordre, semble-t-il. Il faudrait que l'homme fût un être merveilleusement bon et intelligent pour, étant pleinement libre, adopter toujours la solution la plus raisonnable. C'est pourquoi toutes les sociétés que l'histoire nous présente jusqu'à ce jour ont reposé sur la méfiance. Considéré comme incapable et mal intentionné, l'individu était maintenu dans le droit chemin par des règles religieuses et juridiques dont il lui suffisait de prendre connaissance et dont le respect était assuré par la terreur.

L'Anarchisme-Communisme croit, au contraire, qu'il est possible de construire un nouvel ordre social UNIQUEMENT sur la *confiance dans l'individu* et la *discipline librement consentie.*

La vie courante nous montre que l'homme se révèle apte à gérer ses propres affaires, à s'entendre librement avec ses semblables, sans que le pouvoir ait besoin d'intervenir. Les dettes de jeu, que le Droit ne sanctionne pas par une action, sont peut-être les plus scrupuleusement payées. Le progrès, les arts, les sciences, les inventions, tout cela est l'œuvre, non de l'Etat, mais des particuliers. Les associations de toutes sortes, sportives, savantes, philanthropiques, parviennent à leurs fins par la seule coopération libre de leurs membres. Toutes les fois qu'il en est besoin, l'individu dégage spontanément de la situation la règle nécessaire, et s'y conforme de soi-même. Le peuple est naturellement pratique, sensé, généreux. Ce ne sont pas la police et l'administration qui assurent en réalité l'ordre social. Si les individus n'y mettaient chacun du sien, l'Etat serait absolument impuissant à maintenir la cohésion et l'harmonie.

Les conditions de vie où se trouve l'homme engendrent des normes auxquelles il se plie de lui-même. Toujours, par exemple, il comprendra la nécessité du travail. Celui qui aura faim se rendra compte que tout le monde ne peut manger si personne ne travaille, et qu'il est de son propre intérêt de remplir les dépôts d'approvisionnement s'il veut pouvoir y puiser ensuite. Si plusieurs individus s'assemblent pour amener une charrette d'un point à un autre, aucun d'entre eux ne croira être plus *libre* en la tirant en arrière pendant que d'autres pousseront en avant; tous comprendront qu'il faut conjuguer leurs efforts pour obtenir le résultat voulu par tous.

La forme collective du travail réagira sur la psychologie de l'individu. La collaboration, simple ou complexe, de la grande production moderne, développera chez lui le sens de la solidarité.

L'homme progressera encore.

Les institutions actuelles encouragent ses plus mauvais penchants. De nos jours, il manque encore souvent d'initiative, de volonté créatrice, d'aptitude à la coordination spontanée des efforts. La faute en est aux lois qui ont de tout temps pesé sur lui. Comment l'Etat tout-puissant n'eût-il pas développé chez lui l'étatisme, qui est, comme dit M. Schatz, la tendance naturelle de l'individu à demander la protection du fort et notamment à faire intervenir l'autorité dans les litiges qu'il a avec ses semblables, « penchant instinctif et congénital, que la réflexion réprime chez quelques-uns, mais qui, chez la plupart, se développe à proportion du secours que l'on espère obtenir de l'Etat »?

Comment la hiérarchie des pouvoirs et des droits n'eût-elle pas développé chez tous la servilité à l'égard du maître, le goût de la domination vis-à-vis de l'inférieur? Le germe de l'autorité existe chez chacun de nous, et les institutions étatiques et juridiques l'ont fait croître dans des proportions effrayantes. Une société anarchique stérilisera ce germe, en même temps qu'elle favorisera l'expansion des facultés d'invention, de décision personnelle, d'énergie et de ténacité.

Pareillement, les antagonismes nés de la concurrence vitale, exaspérés dans la lutte économique, seront abolis le jour où tous coopéreront fraternellement dans un régime communiste. L'extension et le caractère nouveau des relations qui s'y formeront développeront l'interdépendance, la sympathie, la bienveillance, la solidarité.

La première condition d'une société basée sur la confiance est donc la Révolution, qui supprimera les institutions nocives. De nouvelles habitudes, de nouveaux organismes, mieux adaptés au meilleur côté de la nature humaine, pourront alors se former par une sécrétion naturelle.

Mais le milieu social, quelque régime qu'il revête, est toujours composé d'individus. C'est donc à éduquer ceux-ci qu'il faut avant tout se consacrer. Les tendances profondes de l'être humain, *socialisées* par la vie en commun, constituent la meilleure garantie de l'harmonie générale. Il ne s'agit que de l'éclairer sur ses propres aspirations et de le rendre capable de les réaliser. Il faut le délivrer de l'inconscience, de l'ignorance, de la veulerie, de la faiblesse, de l'égoïsme étroit qui le prive des bienfaits de la solidarité.

Appliqué aux hommes d'aujourd'hui, ce travail, c'est la *propa-*

gande, la véritable tâche du révolutionnaire. « Les vrais assassins du peuple sont ses préjugés, il n'en a pas d'autres... » (6).

Appliqué, maintenant et plus tard, à l'enfant, c'est *l'éducation*. La pédagogie libertaire (qui se rapproche d'ailleurs des idées de Rousseau, de Fourier, d'Owen, et dont l'*Ecole moderne* de Ferrer fut la plus remarquable réalisation), est une partie essentielle de la doctrine anarchiste-communiste. — Ce n'est pas sans doute dans

(6) *Le Révolté*, juin 1885. — Il est intéressant d'opposer à cette conception morale de la Révolution la conception marxiste. Le matérialisme historique ne nie pas l'existence ou l'importance des normes morales. Il cherche à les expliquer. Il ne connaît qu'une morale *de classe*, produit des circonstances historiques, exposée à toutes les fluctuations de l'intérêt de classe et à laquelle s'oppose la morale *humaine* des anarchistes, expression de tendances inhérentes à la nature de l'homme et aux conditions générales de la vie en société. — Mais, pour les bolchévistes, le prolétariat est le gardien des valeurs spirituelles et de la civilisation que la bourgeoisie s'avère impuissante à sauver (« L'Eternel ne *finit pas*. La bourgeoisie le laisse tomber. Les barbares le ramassent et le portent. — Mais ce n'est déjà plus le même Eternel... » Ch. Plisnier, dans *Monde*, 11 mai 1929). — *Aussi la morale de classe* du Marxisme revêt-elle parfois un caractère général et élevé. C'est ainsi que la conception du *vol* exposée par Boukharine dans sa *Théorie du Matérialisme historique* se rapproche assez de celle du *Révolté;* l'une et l'autre condamnent le vol commis dans l'intérêt personnel du voleur, parce que cet acte, qui lui permet de vivre sans travailler et de profiter de l'effort d'autrui, fait de lui un exploiteur et un *bourgeois*, le fait déchoir de sa mission de combat et de civilisation. C'est ainsi encore que Trotsky, critiquant les procédés du gouvernement de ses adversaires (Staline et ses amis), dit : « Certes, nous ne connaissons pas de normes de moralité immuables ni imposées du dehors. La fin justifie les moyens. Mais la fin doit être une fin de classe, révolutionnaire, historique ; alors les moyens ne peuvent pas non plus être déloyaux, malhonnêtes, répugnants. Car la déloyauté, la mauvaise foi, la malhonnêteté pouvent donner pour un temps des effets très utiles; mais si elles sont appliquées pendant une longue période, elles rongent la base même de la force révolutionnaire de la classe, la confiance à l'intérieur de son avant-garde. » (*La Révolution défigurée*, Rieder, 1929.) Et les Sorelliens ont eu raison d'insister sur les valeurs éthiques du mouvement ouvrier. — Mais il surgit des circonstances où *l'intérêt de classe* commande des décisions contre lesquelles la *morale anarchiste* s'élève : par exemple, sous le régime de la dictature prolétarienne, l'emprisonnement ou l'exécution des révolutionnaires qui ne suivent pas la *ligne juste* et sont, pour cette raison, traités par les bolchévistes en contre-révolutionnaires, c'est-à-dire avec la dernière rigueur. — A cette conception de classe de la morale s'opposent avec l'Anarchisme toutes les nuances idéalistes du Socialisme, telles que le socialisme intégral de Benoît Malon, ou le jauressisme. D'une façon générale la Social-Démocratie moderne s'oppose au « marxisme conséquent » des adeptes de Lénine en proclamant, dans la lutte de classe, et au-dessus d'elle, la suprématie des valeurs morales permanentes, largement humaines; à cet égard elle donne la main à l'Anarchisme. L'expression la plus complète de cet idéalisme moral, de ce néo-christianisme socialiste, a été fournie par M. Henri de Man dans *Au delà du Marxisme* (1926) ; pour lui, *au delà* implique à travers, mais il implique aussi *plus loin* et *ailleurs*, et H. de Man reconnaît volontiers que son socialisme est une *renonciation au marxisme*. (Voir Philip : *Henri de Man et la Crise doctrinale du socialisme*, Gamber, 1928 ; l'article de H. de Man dans *Monde*, 16 nov. 1929; et sur cette doctrine les articles de P. Nizan, J. Villaré et F. Arnold dans *Revue Marxiste*, février et avril 1929).

la brève durée d'une vie d'homme que l'Anarchie conquerra le Monde; - ce n'est même, certains en conviennent, peut-être jamais, et l'on ne fera, dans ce cas, que se rapprocher, toujours le plus possible, de l'idéal. L'espoir révolutionnaire se concentre donc sur les générations qui montent. Quelle que soit l'organisation sociale, et précisément pour qu'elle soit toujours plus libre et meilleure, l'Anarchisme veut avant tout créer des êtres libres et forts, pleinement humains, conscients de leur personnalité et de leur solidarité. Il soutient que les anciennes méthodes d'éducation sont radicalement impropres à ce résultat, et il en propose une nouvelle.

Débarrasser l'enfant des préjugés qui ont déjà pu s'incruster en lui, et lui apprendre à penser par lui-même. Pour cela, ne lui inculquer dogmatiquement ni le Vrai, ni le Juste, ni le Beau, ni le Bien. Ce sont là des notions humaines; il en porte le germe en lui; le mieux est donc de laisser ce germe s'épanouir de lui-même, sans entraves, sans tutelle même. Bannir toute autorité qui rendrait l'enfant craintif, menteur, supprimerait l'initiative, l'énergie. Ne pas s'opposer à sa naturelle explosion de vie (7). L'éducateur ne doit être qu'un guide dévoué, s'arrangeant de façon à éviter l'erreur à l'enfant, mais le laissant découvrir personnellement sa voie par l'expérience de la vie. Ne pas chercher à remplir un programme, à uniformiser; chaque enfant est un être à part.

S'adresser, non à la mémoire, mais à l'intelligence. Et comme celle-ci est fonction de l'expérience et de l'observation, *aller au cerveau par la main et les yeux* (Kropotkine). C'est en travaillant au champ, à l'atelier, dans le laboratoire, et en vivant que l'enfant connaîtra le monde, dirigera sa propre conduite, prendra l'habitude du raisonnement correct et de l'action morale. Pour développer toutes les facultés, faire un homme armé pour la lutte contre la nature, il faut une *éducation intégrale*, à la fois manuelle et intellectuelle. Ne pas spécialiser. L'individu devra pouvoir s'occuper aussi bien d'agriculture et d'industrie que de science pure. Il devra être en mesure de tout saisir, de tout s'assimiler, quand il aura besoin. — Pourquoi comprimer, canaliser? L'enfant porte en lui l'homme qu'il peut être. Il suffit de l'aider à *surgir de lui-même*.

(7) Elisée Reclus a stigmatisé « les prisons appelées collèges et lycées » (*l'Avenir de nos enfants*).

CHAPITRE III

L'ANARCHISME ET LA FAMILLE

Les premiers rapports que l'on observe dans la société sont les rapports de famille, régis par un ensemble de règles morales et juridiques, de traditions et de coutumes, lentement élaborées et modifiées au cours des siècles. L'Anarchisme-Communisme va s'attaquer à toute cette règlementation au nom du principe souverain de liberté. Il va abolir les anciens liens de devoir et de droit entre mari et femme, entre parents et enfants. Mais c'est à tort que l'on a cru qu'il se proposait de transformer l'union des sexes en simple « chiennerie », et de sacrifier ainsi les intérêts de l'enfant, engendré au hasard des promiscuité, puis, en l'absence de foyer stable, abandonné à lui-même, laissé à la charge de la mère ou livré à la sollicitude anonyme de la collectivité. En même temps qu'il désagrège l'ancien groupement, l'Anarchisme prétend reconstituer la cohésion familiale sur des principes nouveaux.

***

Suffit-il de dire que l'Anarchisme veut substituer au mariage l'union libre? Celle-ci existe déjà en fait, parallèlement au mariage; s'agit-il uniquement de la généraliser? Non; ce n'est là, pour les anarchistes, qu'un aspect d'une réforme morale ample et profonde, que Charles-Albert caractérise en parlant, non seulement d'union libre, mais surtout d'*amour libre* (1).

(1) Charles-Albert, *l'Amour libre* (Stock, Bibl. Soc., 1899); voir également les brochures : René Chaughi, *Immoralité du Mariage* (Libertaire, 1898) ; André

Pour Charles-Albert, l'amour est la forme la plus élevée de la fonction de reproduction de l'espèce. Par opposition à l'accouplement fortuit des bêtes ou à l'union régie par des considérations d'ordre social, économique, religieux, l'amour se caractérise par le libre choix mutuel et l'association durable de deux êtres. Il est « le mode de reproduction adopté par des êtres trop affinés pour s'accoupler au hasard et sans lendemain ». Il est un don de soi-même, total et électif, « une concordance, une sympathie, une attirance entre des qualités non seulement physiques, mais morales et intellectuelles ». On en trouve déjà des exemples dans la série animale, et, à travers l'histoire, on le voit conquérir lentement droit de cité dans la série humaine. « Un certain nombre d'unions sexuelles, — reconnues ou non par l'ordre social actuel, cela importe peu, — sont aujourd'hui le fruit, non de calculs économiques, ni du seul besoin physique momentané, mais d'un sentiment spécial, l'amour, fait d'une attraction impérieuse et exclusive entre deux types physiques et moraux déterminés ». L'opinion publique sympathise avec l'amour, et cela est un signe de civilisation.

Pourtant l'amour est encore loin d'être libre. La moderne lutte pour la vie empêche l'individu de consacrer la meilleure partie de son être à des sentiments désintéressés. Elle l'oriente tout entier vers l'argent. Elle s'oppose à l'expansion des facultés intellectuelles et morales qui ennoblissent l'amour. Elle remplace l'amour par la prostitution tellement nécessaire au régime capitaliste, que l'Etat, docile serviteur de ce régime, en fait un « service public » (2) — et par le mariage; celui-ci est avant tout une union d'intérêts, et par là s'expliquent les dispositions légales qui en font, non un don libre, réciproque, constant, de soi-même, mais « une monogamie artificielle et imposée ».

« Mariage et prostitution sont le dénouement, divers en apparence, identique en réalité, des mêmes complications sociales. »

Que sera l'amour libre? Ce sera, avant tout, l'amour débarrassé

Girard, *Education et Autorité paternelle* (Temps Nouveaux, 1897); Groupe des E. S. R. I., *les Communistes-Anarchistes et la Femme* (1900); — Sur la famille en U. R. S. S., voir P. Chaplet, *la Famille et le Droit des personnes dans la Législation Soviétique* (Giard, 1929); Jacques Lyon, *la Russie Soviétique* (Alcan, 1927); Riazanov, *Communisme et Mariage*, « Les Revues », Paris, 1929.

(2) *Le Révolté*, août 1885. — Pour Elisée Reclus, la prostitution est une *simple conséquence* du régime social caractérisé par la *propriété* et la *loi*. — Suivant Charles-Albert, le régime capitaliste crée la « demande » en ne laissant à beaucoup d'hommes que cette solution du problème sexuel, et l' « offre » en poussant au ruisseau des milliers de malheureuses sans travail ou mal payées.

du régime capitaliste (3); débarrassé aussi des dispositions légales qui forcent à demeurer ensemble des êtres entre lesquels l'amour véritable a cessé; débarrassé de toute autorité et de tout devoir, et ne reposant plus que sur l'égalité et la collaboration volontaire de l'homme et de la femme; épuré des préjugés et des perversions par l'éducation sexuelle et la liberté (4); magnifié par le développement accru de l'intelligence et de la sensibilité.

Mais l'enfant? Ne faudra-t-il pas, à cause de lui, renoncer à des ruptures que l'expérience révélerait opportunes? Charles-Albert ne le pense pas. S'agit-il en effet de l'intérêt matériel de l'enfant? « L'objection ne vaut pas contre l'union libre dans une société communiste, c'est-à-dire dans une société où l'homme ne sera plus le *chef de famille*, l'intermédiaire entre la femme et le milieu social, et où toute mère, sans avoir besoin de justifier de la protection d'un homme, aura le droit de vivre et de faire vivre ses enfants. Nous pensons qu'aujourd'hui déjà, la femme, même abandonnée, faillirait rarement au devoir naturel si elle n'y était contrainte par la misère et le préjugé, car elle n'y faillit le plus souvent qu'à la dernière extrémité. — S'agit-il du bénéfice moral de la famille, de la chaude atmosphère qu'elle entretient autour de l'enfant? Nous ne croyons pas qu'une famille où le père et la mère restent ensemble à contre-cœur et parce qu'une loi les rive l'un à l'autre, nous ne voyons pas que cette famille soit un milieu de culture morale bien digne d'être regretté. Et il nous paraît, au contraire, que l'enfant doit être soustrait à une telle ambiance de discorde et de mensonge ».

---

(3) Dans le même sens, Engels : « Le mariage ne se concluera en toute liberté que lorsque la suppression de la production capitaliste et des conditions de propriété créées par elle aura écarté les considérations économiques accessoires qui, aujourd'hui encore, exercent une si puissante influence sur le choix des époux. Le mariage n'aura plus, à ce moment, d'autre déterminante que l'inclination réciproque... Ce que nous pouvons donc augurer de l'organisation des rapports sexuels, après l'imminent coup de balai à la production capitaliste, est surtout d'ordre négatif et se borne principalement à ce qui disparaîtra. Mais qu'arrivera-t-il après ? Cela se décidera quand aura grandi une nouvelle génération; une génération d'hommes qui jamais de leur vie n'auront été dans le cas d'acheter à prix d'argent, ou à l'aide de toute autre puissance sociale, l'abandon d'une femme; et une génération de femmes qui n'auront jamais été dans le cas de se livrer à un homme en vertu d'autres considérations que l'amour réel, ni de se refuser à leur amant par suite des craintes économiques de cet abandon. Et quand ces gens-là seront arrivés, ils se moqueront de ce qu'on aura pensé sur ce qu'ils devaient faire; ils se dicteront à eux-mêmes leur propre conduite et créeront une opinion publique basée sur elle pour juger la conduite de chacun. — Et tout sera dit ! » (*Origines de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*).

(4) « Nos passions ne sont pas autre chose que des tendances perverties; et il suffit que des obstacles soient suscités à nos tendances les plus normales pour qu'elles deviennnent des hantises génitrices de trouble et de corruption. » (Ch.-A.).

Ce sera donc l'association pleinement volontaire, à chaque instant révocable, de deux êtres libres et égaux — soit que l'on conserve, avec Charles-Albert, la traditionnelle division du travail entre l'homme et la femme, celui-là assumant les travaux pénibles de la production, celle-ci vouée aux soins du ménage et de l'éducation des enfants — soit que l'on admette, au contraire, avec les *Etudiants Socialistes Révolutionnaires Internationalistes*, que cette différence elle-même disparaîtra, la femme s'avérant aussi apte que l'homme aux travaux intellectuels et manuels, l'éducation leur incombant à tous deux, et une organisation rationnelle du machinisme domestique, des cuisines communes, etc., minimisant les travaux de la maison (5).

« Alors comme aujourd'hui il y aura des amours non partagés, des essais et des tâtonnements, des erreurs, des déceptions, des mésententes, des lassitudes, des aberrations et des souffrances... Mais une bonne part tout au moins de ces tristesses peuvent, doivent disparaître. »

Certains anarchistes, sans d'ailleurs s'en effrayer, croient que la conséquence d'un régime de liberté sera la polygamie et la polyandrie. Mais la plupart, et les plus écoutés, prévoient le contraire.

« Il y a, écrit Elisée Reclus, des formes d'union plus ou moins élevées. Evidemment la forme supérieure est celle qui comprend à la fois la passion mutuelle, la fervente amitié, l'estime parfaite et la constance d'amour provenant de la transformation continue, du renouvellement de l'un par l'autre jusqu'à la fin de la vie. Cette union, atteinte par un si petit nombre d'individus, n'est-elle pas l'idéal, et la première explosion d'amour ne la contient-elle pas en germe ? » Et cette promesse instinctive finira par se réaliser. Les unions stables et monogamiques tendront à l'emporter sur celles éphémères et non exclusives, le jour où l'amour véritable présidera seul au rapprochement des sexes.

***

L'Anarchisme-Communisme combat vigoureusement l'autorité paternelle. De toutes celles auxquelles l'individu est soumis, elle est la plus précoce, la plus durable. « Elle s'exerce sans contrôle et

(5) Sur cette solution de la question féminine et du problème domestique, qui lui apparaît comme le véritable moyen d'émanciper la femme en l'affranchissant des tâches rebutantes et en lui permettant de se cultiver et de se mêler à la vie sociale, voir Kropotkine, *La Conquête du Pain*, 1892, p. 157 à 165. — C'est aussi de cette façon que Trotsky se représente la famille nouvelle. Voir Jacques Lyon, op. cit., p. 179 181.

sans crainte de représailles. » Enfin elle est la plus profondément et la plus universellement enracinée dans les mœurs.

Comme l'autorité maritale, elle repose sur des idées héritées d'un passé reculé. Au temps des cavernes, elle signifiait la nécessaire prééminence de l'Homme qui nourrissait et défendait la Famille : à lui les meilleures parts, les soins les plus empressés, et de lui les décisions qui requéraient énergie ou expérience. — Aujourd'hui déjà, la lutte pour la vie continue, mais on tend à la soutenir individuellement. La cohésion du groupement familial se relâche. Les enfants sont destinés à le quitter un jour. La femme doit se suffire à elle-même. Sous un régime communiste-anarchiste, enfin, l'homme ne sera plus l'intermédiaire obligé entre la famille et la société. La lutte aura disparu, et avec elle le particularisme et la structure autoritaire du noyau familial.

Si un contrat, que les anarchistes veulent révocable unilatéralement, lie ensemble l'homme et la femme, il n'existe aucun accord de volonté qui justifie un pouvoir quelconque des parents sur les enfants. Les enfants ne se doivent qu'à eux-mêmes. Les parents conservent des devoirs, car la procréation les rend, non créanciers, non débiteurs. Ils sont tenus, par la responsabilité qu'ils ont assumée, d'assurer l'existence, le développement de leurs enfants. L'autorité paternelle ne pourrait plus se concevoir que comme un moyen de remplir ces devoirs.

Les anarchistes nient qu'elle puisse même jouer ce rôle. Elle attente au droit de disposer de soi-même, sacré chez tout être humain. L'enfant n'a besoin que de protection contre les périls extérieurs, et d'éducation (protection contre lui-même). S'il est « difficile ou vicieux », c'est généralement qu'il est la victime d'une hérédité chargée ou d'un milieu intolérable. La violence ne servirait qu'à briser son caractère, ses ressorts humains. C'est la lutte sociale contre l'alcoolisme et la misère qui aura raison des « mauvais sujets », et non l'autorité.

L'autorité paternelle, proclament les anarchistes, comme toute autorité, détruit le libre examen, inhibe l'initiative, la curiosité, la volonté, pour leur substituer la discipline inintelligente et l'imitation. Elle tue à la fois l'énergie et l'esprit critique. — Par ses excès, elle peut engendrer le repli d'une âme sur soi-même, la crainte et la timidité, parfois le désespoir. Elle inculque à l'enfant une mentalité toute faite, généralement composée des préjugés de classe du milieu où elle le confine. Elle crée autour de lui un monde d'illusions. Quand il prendra contact avec la Vie, il sera désemparé. — Si, enfin, il veut se soustraire à son emprise, ce ne pourra être qu'au détriment des plus précieuses qualités. Il s'accoutumera

à l'hypocrisie, au mensonge; il verra dans le Bien un stratagème pour n'être pas puni, dans l'Affection une tactique profitable.

Ainsi, loin de protéger et d'éduquer l'enfant, on l'aura rendu veule, ou fourbe, ou bien on en aura fait un inadapté.

Ce sont là, d'ailleurs, les critiques que l'Anarchisme adresse à toute autorité. Appliquées à l'autorité paternelle, que tempère et justifie l'affection qui unit tous les membres du cercle familial, elles semblent excessives. L'Anarchisme croit pourtant devoir les formuler sans réserves. L'autorité paternelle lui semble la plus dangereuse, parce qu'elle s'exerce sur l'être le plus malléable, le plus privé de défense. Et, comme les jeunes générations portent en elles l'espoir des sociétés, elle compromet le rêve révolutionnaire. Au surplus, elle est la forme élémentaire de l'autorité sociale. Elle vient du clan, cette forme première du groupement politique en même temps que du groupement familial. Les pouvoirs que les Codes attribuent aux parents, les traditions qui consacrent l'absolutisme domestique, sont les survivances des plus obscurs âges de l'humanité. Il faut donc les détruire. Aux ordres, aux défenses, aux menaces, doivent succéder la sollicitude, les conseils, les exemples, le dévouement.

*
**

Ainsi se fait jour un principe nouveau. Là où il y avait subordination, on crée des égaux. On *décentralise* la famille, si l'on peut dire. Elle était un milieu clos: le chef de famille y assurait l'ordre et la représentait au dehors. Désormais, ce pôle d'attraction disparaît. On oriente vers l'extérieur, vers la vie collective, la femme jusqu'alors confinée au foyer, l'enfant jusqu'alors maintenu dans l'ombre des parents. Mais on entend maintenir la cohésion de cette petite société. La famille ne va plus être qu'un groupement aussi libre que les autres; l'affection réciproque en sera le seul ciment. Ce groupement ne différera des autres associations qu'en ce qu'il sera plus naturel. On y apportera plus de soi-même; les sentiments sur lesquels il reposera seront plus profonds; et, par là, il sera plus stable. Plus stable même, affirment les anarchistes, que la famille actuelle, dont l'unité est « artificielle et imposée ». Entre époux, entre parents et enfants, les liens de soumission, purement extérieurs, juridiques et traditionnels, auront disparu; mais des liens humains, organiques, les auront remplacés.

CHAPITRE IV

LE COMMUNISME LIBERTAIRE

La critique du régime capitaliste et l'idée socialiste dans l'anarchisme

L'Anarchisme moderne accepte le matérialisme économique au sens d'une prépondérance effective des *facteurs* économiques. Ce n'est pas, nous l'avons vu, le sens marxiste. Mais cela nous explique pourquoi l'Anarchisme moderne est résolument et essentiellement *socialiste.*

Même quand, par l'Idée et la Révolte, l'Homme se sera rendu maître de son propre destin, il dépendra encore, parce qu'il est un animal grégaire, du mécanisme social, lequel est en premier lieu un mécanisme économique. Le problème de la liberté consiste donc à faire passer ce mécanisme sous le contrôle de l'Humanité (c'est l'idée fondamentale du Socialisme), et, plus précisément, de l'Individu (Socialisme anarchiste). L'Individu, au lieu de rester le jouet des forces économiques, doit les maîtriser et en disposer à son gré. *Vivre d'abord.* Le politique, le spirituel, sont dans la dépendance étroite du matériel. Pour briser les cadres qui l'enserrent, l'Homme doit avant tout s'affranchir économiquement. Les changements purement politiques sont tout superficiels. La Révolution à venir sera *sociale,* c'est-à-dire à la fois politique et économique, à la fois socialiste et anarchiste. La propriété, forme économique de l'autorité, doit être abolie. Mais ceci ne peut se faire si l'on ne chasse l'autorité politique et juridique, gardienne de la propriété, du privilège et de l'oppression économiques. L'Anarchisme ne conçoit donc de véritable Socialisme que le Socialisme *libertaire.*

Quel est, pour le Socialisme, l'idéal auquel doit répondre la structure économique de la société? Elle doit réaliser le bonheur personnel et terrestre de *tous*, par la satisfaction la plus complète possible des besoins de *tous*. — L'Economie libérale tenait la recherche, par chacun, de ce bonheur, c'est-à-dire l'intérêt personnel, pour un moyen efficace, mais seulement pour un moyen. Elle voyait dans la poursuite du bien-être le seul ressort capable d'animer les hommes et d'en faire des agents économiques diligents et courageux. Mais elle utilisait les mobiles de l'être pour la réalisation de fins supérieures à l'être : richesse de la nation, progrès général. Elle était ainsi amenée à trouver naturel que certains, livrés à eux-mêmes dans la dure lutte pour l'existence, succombassent, si telle était la rançon de l'Ordre et du Progrès. — A l'inverse, le Socialisme n'admet pas de victimes. Périsse la société si sa prospérité est au prix des souffrances de quelques-uns! La recherche du bonheur apparaît ici, non seulement comme la source d'énergie, le mobile effectif de la vie économique, mais encore comme la loi morale et le but que doit s'assigner l'organisation sociale toute entière. Le Socialisme ne se contente pas d'*utiliser* l'aspiration de tous vers le bonheur pour infuser la vie et le mouvement aux rouages de la Production et des Echanges. Il prétend la *satisfaire*.

C'est sur cet idéal que le Socialisme s'appuie pour critiquer le régime capitaliste. Les anarchistes reprochent précisément au Marxisme d'avoir repris les méthodes et les points de vue de l'Economie libérale en s'occupant principalement de la production, de l'échange, de la valeur. L'homme concevrait-il son bonheur terrestre et personnel sous la forme d'un travail payé de façon équitable, ou d'une absence d'exploitation capitaliste? C'est ce que semble impliquer le Marxisme, avec sa théorie fondamentale de la valeur mesurée par le travail. En réalité, le Marxisme est l'aboutissement, la transformation dernière de l'Economie libérale.

Ce que l'homme veut, en fait, c'est *consommer à sa guise*.

La méthode de l'économie politique doit s'inspirer de cette idée. Le chapitre, autrefois sacrifié, de la Consommation, va prendre une importance prépondérante. On commencera par analyser minutieusement les besoins de l'homme, de tous les hommes, par déterminer leur importance relative et leurs particularités, en vue de procéder à leur satisfaction dans l'ordre le plus conforme aux aspirations des individus et de la façon la plus sûre et la plus rationnelle. Point n'est besoin d'une théorie de la valeur. Il suffit de constater l'utilité qu'offre tel ou tel bien pour tel consommateur, et de lui délivrer ce qu'il demande dans l'ordre où il le demande. Tout autre système, faisant dépendre la part, touchée par chacun,

de considérations extrinsèques, — rencontre de l'offre et de la demande, temps de travail fourni par l'individu, — aboutit à limiter la satisfaction des besoins en leur imposant un cadre. — On se posera ensuite la question : « Quels sont les moyens de satisfaire aux besoins de tous avec la moindre perte de force? » Et c'est à la lumière de ce principe, *l'économie de l'énergie nécessaire dans une société pour la satisfaction des besoins humains,* que l'on se livrera à l'étude critique et à la révision de toutes les formes de la production et de l'échange. Tel est, selon Kropotkine, le programme véritable de l'économie politique moderne (1).

Mais cet idéal est-il réalisable? Est-il possible d'apaiser les besoins essentiels de *tous* les individus? Oui. *Dans l'état actuel de la civilisation*, il n'est pas vrai que le bonheur des uns soit fait du malheur des autres. Godwin avait raison contre Malthus! Ce qui condamne le régime capitaliste, c'est justement qu'il laisse subsister la misère, alors qu'elle pourrait être chassée du monde. Et le vice principal de ce régime, celui qui résume tous les autres, c'est l'institution de la propriété.

Avec un grand luxe de chiffres (2), l'Anarchisme établit que les produits agricoles et industriels sont en abondance suffisante, dans les pays modernes, pour que dès aujourd'hui chacun puisse se nourrir, se loger, se chauffer, se vêtir convenablement. Si tous ne consomment pas selon leurs besoins, c'est l'effet d'une *répartition* défectueuse.

Les sociétés futures seront bien plus riches encore. La culture intensive, l'extension du machinisme, l'amélioration des procédés, augmenteront le bien-être. Le progrès scientifique et technique est sans limites. Dès à présent, la production pourrait être considérablement accrue par l'application de méthodes perfectionnées. Si elle ne l'est pas, c'est que l'organisation sociale existante ne se prête pas suffisamment à cette application.

---

(1) L'économie politique est tout à fait entrée dans cette voie; elle se regarde moins comme la « science des échanges », la « science de la valeur », la « science de la production, de la circulation, de la distribution et de la consommation des richesses », — définitions qui impliquent une étude purement *descriptive*, et réservent à la consommation une place *subordonnée* — que comme la science de l'*activité collective des hommes en vue de la satisfaction de leurs besoins* et en même temps comme un *art* tendant à la satisfaction la plus complète de ces besoins au prix de la perte d'énergie la plus minime. — Voir Ch. Bodin, *Essai d'une conception et d'un ordonnancement scientifiques de l'Economie*, Rev. Ec. Pol., 1920, et *Principes de Science économique*, Sirey, 1926. — Voir : Kropotkine, *la Conquête du Pain*, 1892; *l'Anarchie, sa Philosophie et son Idéal*, 1896; *Champs, Usines et Ateliers*, 1910; *la Science moderne et l'Anarchie*, 1913.

(2) Voir les brochures : *les Produits de la Terre, les Produits de l'Industrie, Richesse et Misère;* et les livres précités de Kropotkine.

Ce n'est donc pas seulement une question de répartition. L'organisation de la *production* et des *échanges* en régime capitaliste aboutit au gaspillage de ressources et d'énergies qu'une société socialiste permettrait de récupérer et d'utiliser. En régime socialiste, il n'y aura plus d'oisifs. Plus de professions « inutiles » (à titre d'exemple, on rendra au travail des usines et des champs tout le personnel civil et militaire de l'Etat). Il n'y aura plus d'ouvriers arrêtés dans leur activité par l'épuisement, les maladies et les accidents du travail trop fréquents, dus à de mauvais agencements. Le sabotage, la grève, disparaîtront avec la lutte des classes. Le chômage, la marche au ralenti des entreprises, n'auront plus de raison d'être le jour où la demande ne sera plus jugulée par l'absence d'argent, où il n'y aura donc plus « sous-consommation ».

La concurrence qui, en ruinant les faibles, détruit des énergies, sera abolie. On ne verra plus des cargaisons de pêche jetées à la mer ou des balles de coton brûlées pour faire monter les cours. La publicité, les frais de concurrence cesseront de charger le prix de revient. Le luxe, agent du progrès, subsistera, mais le luxe excessif, perte sociale, disparaîtra.

Enfin, non seulement la quantité et l'affectation du travail changeront, mais sa *qualité* même s'améliorera. Il est reconnu que le travail libre est de meilleur rendement que le travail serf. L'ouvrier apportera plus d'entrain et d'énergie au travail le jour où il peinera, non pour le patron ou pour l'Etat, mais pour lui-même et ses égaux, le jour où, au lieu d'être un simple et machinal agent d'exécution, il s'intéressera à la conduite de l'entreprise et aux résultats du labeur collectif. Dans l'Ere future, le travail sera court, joyeux, varié. Il exercera toutes les facultés de l'individu. Il sera utile à tous. Il sera le débordement de la vigueur et du dévouement de l'individu, sa forme d'expansion la plus naturelle, le signe de sa confiance dans un sort toujours meilleur, de sa force et de sa solidarité.

En sens inverse, il faut observer d'ailleurs que les enfants, les femmes, les vieillards et les malades, contraints au travail par l'organisation actuelle, en seront affranchis; que le travail de direction technique et de statistique requerra un certain personnel; que la culture intensive, et les perfectionnements techniques reposant sur une économie de temps, de matière première, d'outillage et de force humaine, accroîtront la quantité et l'intensité du travail nécessaire.

Mais, toute balance faite, l'Anarchisme-Communisme conclut que des produits plus abondants et de meilleure qualité seront fournis à la consommation moyennant un travail individuel moins

long et (grâce aux loisirs, grâce aux découvertes scientifiques, grâce à la variété des occupations et au développement intégral de l'individu) moins déprimant qu'aujourd'hui. Peut-être même sera-t-il possible, sans compromettre le progrès économique, de diminuer le taux des Réserves, c'est-à-dire la fraction du produit annuel qui, au lieu d'être livrée à la consommation, est réinvestie dans l'agriculture et l'industrie pour accroître continuellement la puissance économique de la société. (A. Naquet exprime cet espoir, tout en craignant que dans un régime communiste cette réduction des Réserves ne soit excessive, auquel cas ce serait le regrès, la chute, tout comme dans une société anonyme dont les actionnaires, n'étant plus freinés par les administrateurs, se hâteraient de convertir tout le bénéfice brut en dividendes) (3).

En face de cette abondance possible, et même de la prospérité déjà existante, il y a la misère actuelle, — plus ou moins grande suivant les pays et les moments, mais indéniable, tragique. A quoi tient-elle? Dans le détail, à toute une série de facteurs : chômage, bas salaires, vie chère, imprévoyance, maladie, etc. Mais, dans l'ensemble, ces facteurs peuvent se ramener à quelques grandes causes d'ordre général.

D'abord, le *monopole*, défendu par la force publique, des *propriétaires*. Alors que tous les hommes devraient ensemble recueillir les trésors de la Nature et utiliser la puissance du génie humain, la propriété permet à ceux qui ont *plus* qu'il ne leur faut de garder cet excédent pour eux et d'en interdire la jouissance à ceux qui en ont besoin. Ici, les consommations somptuaires. Là, le manque du nécessaire. Mauvaise répartition.

Mauvais agencement de la production aussi. L'appropriation privée des instruments de travail par un nombre relativement restreint d'individus leur permet, non seulement de les exploiter eux-mêmes, mais de les détruire, ou de s'en faire payer la location ou l'aliénation, c'est-à-dire de mettre obstacle à leur mise en œuvre

(3) A. Naquet, *l'Anarchie et le Collectivisme*, Sansot, 1904. — A. Naquet observe également que les anarchistes se sont assez peu préoccupés de la question de la population. L'argumentation « bourgeoise » à cet égard est que, sous le régime capitaliste, la tendance de l'homme à améliorer sa propre condition (*loi de capillarité*) provoque une restriction volontaire de la natalité; dans le communisme, où disparaîtrait la responsabilité familiale, la population croîtrait plus rapidement que les subsistances. A quoi les anarchistes répondent : 1° que les progrès de la production pourront, grâce à la science, être rapides et illimités; 2° que c'est la misère qui crée l'imprévoyance et la natalité nombreuse dans le peuple; en régime communiste, le bien-être général supprimera cette imprévoyance; à la natalité inconsciente succèdera la génération consciente; 3° que la fécondité est en raison inverse du développement cérébral et ira toujours diminuant avec le progrès de la civilisation.

rationnelle par les travailleurs les plus qualifiés. Elle permet surtout à ces individus de les faire utiliser sous leur direction et à leur profit, en allouant aux travailleurs une rétribution plus ou moins élevée et en conservant par devers eux les produits fabriqués. La vie économique du pays, production et consommation, est ainsi entre leurs mains. C'est l'essence du régime capitaliste.

A quoi aboutit ce système? Chacun poursuit son avantage personnel et immédiat. Cet exclusivisme est le corollaire obligé du régime de propriété privée, où chacun est seul à disposer de ses biens et se voit refuser tout accès à ceux d'autrui. La production et les échanges sont donc arrêtés, repris, orientés, suivant l'intérêt particulier des capitalistes. La fixation des prix et des salaires résulte de la lutte entre l'offre et la demande pour l'avantage le plus grand et de la concurrence entre acheteurs ou entre vendeurs. Elle dépend ainsi, en partie du Hasard, en partie des *gros* qui font la loi aux *petits*. Système contraire à la fois à la justice (les forts mangent les faibles) et à l'opportunité (aucun plan d'ensemble; ce n'est qu'au moyen de prévisions individuelles sujettes à l'erreur, ou de régulateurs plus ou moins faussés, — tel le mécanisme des prix, — que les différents éléments de la production s'ajustent entre eux, et que la production s'adapte aux besoins).

Voilà les grands traits du régime actuel. Voilà pourquoi il ne répond pas à l'idéal économique. Il faut donc lui opposer un régime où les biens satisfactoires seront *à la disposition de ceux qui en auront besoin* (et non de ceux dans les usines et sur les terres desquels on les aura produits, ou de ceux qui pourront réunir assez d'argent pour les acquérir); où le sol, les machines, les matières premières, etc., seront *à la disposition des travailleurs* (non des patrons, ou d'un Etat quelconque); où ces travailleurs règleront leur effet d'*après un plan*, en s'inspirant des statistiques, de l'étude des possibilités techniques, et en concluant des ententes entre eux et avec les consommateurs, de façon à équilibrer les diverses branches de la production et à faire correspondre le système entier de la production et de la circulation des biens aux desiderata de la consommation. A la production de *marchandises* en vue du *marché*, se substituera celle de *biens* qui seront directement affectés aux *besoins*.

La propriété n'est pas un droit naturel. Les justifications qu'on lui cherche (travail, épargne, fonction sociale) ne correspondent pas à la propriété telle qu'elle est (elle n'est pas toujours acquise par le travail et l'épargne, le propriétaire ne se comporte pas en fonctionnaire, etc.). En serait-il ainsi d'ailleurs, que la légitimité de la propriété ne s'imposerait pas, s'il était établi qu'un autre

statut des biens est à la fois plus juste et plus utile économiquement. En réalité, elle n'est qu'un fait de force, un droit positif sanctionné par l'autorité sociale. La puissance croissante des prolétaires les mettra un jour en mesure de chasser les capitalistes, leurs gendarmes et leurs hommes d'Etat, de s'emparer des moyens de production, d'organiser eux-mêmes la vie économique et de se partager les produits d'une façon rationnelle : d'après leurs besoins. La propriété aura vécu.

Non seulement ils satisferont ainsi à la « justice rétributive », en supprimant l'exploitation, le *droit d'aubaine*, le *surtravail impayé*, mais ils résoudront au mieux un double problème : le problème *technique* de l'ordre économique, le problème *moral* de la justice, de la liberté et de la solidarité dans l'économie.

Depuis qu'a disparu l'*économie naturelle* primitive, chacun, au lieu de produire ce qui est nécessaire à sa propre subsistance, travaille pour autrui et dépend d'autrui pour la satisfaction de ses besoins. C'est l'*économie fondée sur l'échange*. (L'économie capitaliste n'en est qu'une forme caractérisée par la séparation du travailleur et des moyens de production.) Comment est réalisée ici la liaison entre les agents économiques distincts et qui pourtant ont besoin les uns des autres, puisque leur travail et leur existence supposent l'échange? Actuellement, d'une façon assez incertaine. L'économie libérale est en effet fondée sur la formule *chacun pour soi*. C'est la formule de l'incohérence des efforts et du gaspillage des énergies dans la lutte. L'équilibre n'y est attendu que d'un miracle constant, l'Ordre Naturel. En fait, le miracle ne se produit pas, l'économie est chaotique. Paupérisme; chômage; crises dites de surproduction, et qui sont en réalité des crises de sous-consommation; frais de concurrence; ruée vers le profit, falsifications, exploitation de la main-d'œuvre et de la clientèle, spéculation; tels sont les résultats de l'économie dispersée. Ses défenseurs en sont réduits à chercher son salut dans des formes qui contredisent son principe : ententes et syndicats, mesures législatives. Mais ces palliatifs sont insuffisants tant que subsistent la propriété, l'exclusivisme des intérêts, la concurrence, auteurs de tout le mal. — Le Socialisme, au contraire, consiste dans une organisation concertée, rationnelle, de l'Economie. A la divergence des efforts va succéder leur convergence; à l'Ordre Naturel, le plan humain. Plus l'on va, et plus le travail apparaît comme une œuvre collective, sociale. Les méthodes, toujours plus poussées, de la division du travail et de l'emploi des machines, ne font qu'accentuer cette tendance. Il faut, pour étendre la puissance économique de l'Humanité, la *coopération* de tous. Nous verrons d'ailleurs que la façon d'orga-

niser cette coopération n'est pas la même dans le communisme libertaire des anarchistes que dans le collectivisme autoritaire des marxistes. Mais, par opposition au régime capitaliste, ces deux doctrines cherchent, l'une et l'autre, à instituer un état social où l'on produise pour répondre aux besoins réels de tous les membres de la société, non pour réaliser un gain personnel, et où l'activité économique générale échappe à l'empire du Hasard et à la volonté particulière des « capitaines d'industrie » ou des « barons de la finance ».

Telles sont les raisons *techniques* d'abolir la propriété.

Les considérations *morales* qui militent contre elle ne sont pas moins impérieuses. Elle est *un pouvoir de l'homme sur l'homme*. Elle permet, par exemple, aux capitalistes, détenteurs des moyens de production, d'en interdire l'accès aux prolétaires qui ont été séparés d'eux (le *Capital* raconte comment s'est produite cette séparation du travailleur et de son instrument), ou de subordonner cet accès à des conditions qui mettent l'ouvrier à la merci du patron, de prélever la *plus-value* et de s'arroger la direction de l'économie tout entière. Elle permet aussi à tout détenteur de biens satisfactoires d'en interdire l'accès à ceux qui en ont besoin, ou de le subordonner au paiment d'un prix, ce qui élimine ceux qui ne peuvent payer. D'une façon générale, elle est donc une restriction imposée par un individu (ou un groupement) à l'activité ou à la satisfaction des besoins des hommes. De ce fait, elle est une forme majeure de l'*autorité*, et le Socialisme, qui l'abolira, répond à une idée de *liberté*.

Le *chacun pour soi* est, en même temps qu'une déplorable recette d'organisation économique, une régression morale. Du point de vue éthique, il ne s'agit pas seulement de réaliser la liberté et l'égalité en émancipant les producteurs de la tutelle des détenteurs de capitaux et en ouvrant à tous l'accès aux moyens de production. Il faut *dépasser* le stade du droit au travail et au produit intégral du travail, de la réciprocité dans les échanges, de la mesure de la valeur, stade où subsiste le particularisme des intérêts. Il faut supprimer la concurrence des égoïsmes, remplacer l'antagonisme par la fraternité, instituer la solidarité des efforts dans le travail et celle des intérêts dans la répartition.

En même temps qu'à celle des capitaux, il faut donc mettre fin à la propriété privée des produits. Puisque les travailleurs sont placés dans des circonstances diverses, puisqu'ils sont naturellement différents, l'égalité véritable ne consiste pas à proportionner pour tous les satisfactions aux résultats de l'effort, ou aux mérites, mais aux besoins. Enfin, l'idée du droit de chacun au produit intégral

de son labeur est incompatible avec le caractère collectif du travail, avec l'interdépendance étroite des efforts (collaboration simple et complexe), avec l'emploi du capital. Comment discerner, dans les produits sortant d'une grande usine moderne au machinisme perfectionné et au personnel nombreux, quelle part exactement revient à tel ou tel ouvrier? Ces produits ne sont pas seulement le résultat du labeur conjugué des quelques travailleurs qui viennent de coopérer à leur fabrication, mais aussi de tous ceux, vivants et morts, dont l'activité, l'esprit d'organisation, les observations scientifiques, les inventions, la peine physique, ont de près ou de loin concouru à fournir la matière première, l'outillage, les méthodes et procédés mis en œuvre dans cette transformation industrielle. Toutes les corporations et toutes les générations sont solidaires dans la vaste entreprise humaine. Chercher à délimiter la part de chacun, à une seconde ou une heure de travail près, est à la fois injuste et impraticable. — La société bourgeoise meurt d'avoir trop compté. La société future rejettera la philosophie du *doit* et *avoir*. On ne s'y inquiètera pas de toucher ou de donner plus ou moins que le voisin. Chacun fera de son mieux, et recevra suivant ses besoins : « formule essentiellement biologique » (G. de Greef). Là est la vraie justice.

Toutes ces critiques s'adressent, on le voit, non seulement à la propriété privée et perpétuelle, mais à *toute propriété*, qu'elle soit héréditaire ou non, qu'elle soit individuelle ou sociétaire. Tant qu'elle reste la domination exclusive d'un homme ou d'une collectivité sur une chose, cette collectivité fût-elle une *personne morale publique*, la propriété fait obstacle à la jouissance ou à l'activité de tous les non-propriétaires.

Il résulte de là qu'aux yeux des anarchistes la solution du problème économique ne doit pas être cherchée dans le *socialisme d'Etat*, ni dans le collectivisme ou le communisme autoritaires.

On confond sous le nom de socialisme d'Etat des choses assez différentes; il désigne, tantôt une simple politique des *correctifs sociaux*, tantôt la *nationalisation* (ou la *municipalisation*) des entreprises.

En ce qui concerne les mesures législatives par lesquelles la Nation étend son contrôle et sa réglementation sur les entreprises privées, dans un but fiscal, ou dans une pensée de protection des ouvriers, ou dans l'intérêt de l'économie générale du pays, elles procèdent indéniablement de l'esprit étatiste, mais non de l'esprit socialiste. Elles laissent intacts les principes de propriété et de concurrence. Elles se présentent seulement comme des correctifs au désordre et à l'injustice capitalistes — correctifs très insuffi-

sants, selon les doctrines socialistes, et impuissants à effacer les maux du système actuel.

Plus sérieusement novatrice est la tendance qui veut transférer à l'Etat, ou à ses démembrements (socialisme municipal), les entreprises. C'est l'Etat devenant industriel ou commerçant, soit seul (*monopole*), soit concurremment avec les capitalistes privés. Mais la propriété n'est pas abolie; elle change seulement de titulaire; elle passe au pouvoir central. Peu importe que, par une fiction démocratique, celui-ci soit censé être l'émanation du Peuple et le représenter. L'Administration propriétaire vient, comme auparavant le capitaliste privé qu'elle a dépossédé, se dresser entre le produit et le consommateur (qui reste obligé d'*acheter*), entre les instruments de production et le travailleur (qui reste un *salarié*). Et si, par ce système, l'Individu n'est pas affranchi économiquement, il voit par contre empirer sa sujétion politique, puisqu'alors l'emprise des pouvoirs publics s'étend à de nouveaux domaines et menace dangereusement toute la vie du pays.

Au surplus, il suffit d'imaginer qu'au lieu de l'Etat bourgeois actuel, c'est un pouvoir politique nouveau, d'origine et d'essence prolétarienne, qui s'approprie ainsi les entreprises économiques, pour se trouver en face du *collectivisme autoritaire*. Et nous allons voir que l'Anarchisme s'élève avec véhémence contre cette doctrine.

La critique du collectivisme autoritaire

Nous venons de dégager la conception libertaire du Socialisme. C'est au nom de cette conception que l'Anarchisme accuse le Marxisme de trahir le Socialisme.

Elle conduit en effet logiquement à l'idée d'une révolution qui instaurera le communisme et détruira le pouvoir politique, éliminant ainsi le principe d'autorité de la vie économique aussi bien que de l'organisation sociale. Or, ce n'est point là ce que prépare le Marxisme.

Sans doute, il est lui aussi révolutionnaire. Le Socialisme véritable est nécessairement révolutionnaire. Il professe en effet que tout l'appareil politico-juridique actuel est au service des propriétaires et des capitalistes dont il tend à défendre les privilèges. Seules sont donc possibles, dans le cadre de l'ordre existant, des réalisations coopératives et syndicales atténuant légèrement la dictature économique de la bourgeoisie; mais ce ne sont là que succès partiels et limités. Pour vaincre le capitalisme et la propriété, il faut, de

toute nécessité, arracher à la bourgeoisie son instrument de domination, qui est le pouvoir politique. Il n'est pas possible de faire du Socialisme par de simples réformes et sans ébranler toute la structure constitutionnelle; car le moment doit fatalement venir où, l'inconciliabilité entre l'ordre juridique bourgeois et les réformes socialistes éclatant, les capitalistes recourraient à la violence pour sauvegarder leur régime, et les prolétaires pour poursuivre la transformation sociale.

Mais cette révolution inévitable, les marxistes ne la voient pas du tout de la même façon que les anarchistes. Ceux-ci prêchent la destruction de toute autorité politique. Ceux-là, estimant qu'il est parfaitement utopique, pour l'instant, d'espérer cette abolition du pouvoir, se bornent à en préparer la conquête et l'exercice par les travailleurs. Ce problème de l'organisation politique de la société sera envisagé au chapitre suivant dans toute sa généralité. Bornons-nous ici à en retenir l'aspect économique — le plus important selon le matérialisme historique. Le Marxisme prétend que la dictature du prolétariat est nécessaire pour l'édification du régime socialiste.

Marx et Lénine ne nient point que le Socialisme soit, par essence, *communiste*: ils proclament qu'il faut aboutir à la socialisation, non seulement du capital, des moyens de production, mais encore des biens satisfactoires, et à la répartition de ces derniers suivant les besoins. Seulement, ils reportent l'avènement de ce Communisme intégral à un avenir tellement éloigné qu'on peut se demander si jamais homme verra cette ère splendide. Et ils ne se préoccupent, présentement et pratiquement, que d'instaurer le collectivisme, Socialisme incomplet qui suppose l'existence d'un Etat et d'un Droit prolétariens, et qui leur apparaît comme une indispensable *phase de transition* vers le Communisme.

Actuellement, en effet, — et il en sera encore ainsi au lendemain de la Révolution qui renversera la bourgeoisie, et longtemps après, — l'économie est trop irrégulière et incohérente. Les *forces productives* n'ont pas encore suffisamment revêtu le caractère collectif (c'est-à-dire, la technique, l'outillage et les méthodes de la grande production n'ont pas encore conquis toute l'industrie et toute l'agriculture). Les richesses ne sont pas assez abondantes. D'autre part, la pratique du Communisme réclame une certaine mentalité de discipline personnelle dans le travail et la consommation, de solidarité et de devoir, qui fait défaut à l'individu façonné par le régime bourgeois. C'est donc pure chimère de vouloir instituer soudainement le Communisme. La Société ne peut pas encore « écrire sur son drapeau : De chacun selon ses capacités, à chacun

selon ses besoins ». Une période de Socialisme mitigé est nécessaire, objectivement pour assurer le développement des forces économiques, pour les coordonner, les régulariser et *socialiser* la technique de la production et des échanges, subjectivement pour éduquer l'individu. L'expérience russe prouve d'ailleurs que le collectivisme lui-même est long et difficile à instaurer. Que serait-ce si l'on prétendait faire surgir, sur commande, une société communiste !

Le collectivisme consiste à socialiser, non tous les biens, mais seulement les moyens de production. L'Etat, devenu leur propriétaire, est le seul industriel, le seul agriculteur, le seul commerçant. Tous les particuliers sont ses salariés. Tous sont aussi ses clients. Ils travaillent sous ses ordres. Ainsi est réalisée l'unité de plan et de direction, l'harmonie dans la vie économique. D'autre part, les biens ne sont pas répartis selon les besoins. Mais l'Etat fixe lui-même, d'une part le salaire qu'il attribue aux travailleurs, et d'autre part le prix auquel il vendra à ces mêmes travailleurs le produit de leurs efforts. Il se sert à cet effet d'un procédé de calcul de la valeur (théorie de la valeur — temps de travail) destiné à permettre au travailleur de recevoir l'exact équivalent de ce qu'il a produit.

Ainsi, pendant toute la période de transition (d'une durée imprévisible), où ce système est en vigueur, le mécanisme de l'exploitation capitaliste (qui constituait à proprement parler le sujet du *Capital*) a disparu, et la justice élémentaire, qui est la justice rétributive, règne déjà. Le travailleur touche le *juste* salaire. En outre, s'il reste salarié, c'est désormais l'Etat qui est son employeur. Or, cet Etat est l'Etat prolétaire, c'est-à-dire le représentant, la chose du travailleur. Par l'intermédiaire de l'Etat, c'est donc le travailleur lui-même qui dirige son propre travail.

Marx et Lénine reconnaissent volontiers que ce système est cependant loin d'être parfait. Il y subsiste de sérieuses *iniquités*, quoique moindres que celles du régime capitaliste. Les individus étant réellement *inégaux*, le procédé d'évaluation le plus perfectionné ne saurait empêcher que des sommes *réellement* inégales de travail soient rémunérées (grâce au calcul par le temps de travail socialement nécessaire) par des sommes égales de produits. En admettant même que les biens satisfactoires soient, par le jeu d'une méthode perfectionnée, exactement répartis d'après le travail fourni, on n'en serait encore qu'au stade élémentaire de la justice, la répartition d'après les besoins (justice distributive) constituant le stade supérieur auquel il faut tendre. — Mais, tout d'abord, l'Etat peut, dans l'exercice de son activité et l'emploi de ses ressources, commencer à réaliser cette justice distributive (comme peut le faire n'importe quel Etat bourgeois dans son budget, mais

beaucoup plus facilement, puisqu'ici l'Etat est aux mains des prolétaires). — Ensuite, les forces productives se développent. Le travail devient plus court, moins pénible. La richesse générale augmente. La technique industrielle et agricole se *socialise* de plus en plus. Parallèlement, l'individu se modifie. L'opposition entre manuels et intellectuels disparaît. A l'excessive spécialisation succède chez l'ouvrier la culture générale. Il n'y a plus de classes, plus de distinction entre les individus dans leurs rapports avec les instruments de production : tous en sont copropriétaires. Par le contrôle exercé en commun sur la production et la répartition, tous s'initient au travail de direction et d'administration. Tous aussi acquièrent, par l'effet d'une sévère *discipline de fabrique*, des habitudes d'ordre et de devoir. — Cette évolution économique et morale, rendue possible par la conquête du Pouvoir, la dictature du prolétariat et l'institution du collectivisme, prépare ainsi l'avènement du Communisme, qui, à son tour, rendra possible la disparition du pouvoir politique.

Au fond de la doctrine marxiste sur l'édification du Socialisme, que nous venons de retracer, se trouve l'idée que l'évolution des *forces* et des *formes* économiques est quelque chose de naturel et d'inéluctable, sur quoi la volonté de l'Homme n'a point de prise. — Les anarchistes affirment au contraire la valeur de l'action incessante, la possibilité, non seulement de s'adapter aux conditions sociales objectives, mais de les modifier. Cela les conduit à combattre les thèses économiques du Marxisme (4), et notamment à

(4) C'est ainsi que les anarchistes voient dans la *concentration capitaliste* un *fait*, mais non une *loi* qui doive fatalement amener le triomphe du Socialisme. Cette *loi*, disent-ils, a conduit la Social-Démocratie au quiétisme; et cela est naturel ; si, dans son développement, le Capitalisme prépare lui-même sa chute, le Socialisme devient une attitude facile et reposante ; il suffit de suivre le mouvement.

On sait que la question de la concentration dans l'agriculture pose un des problèmes essentiels du Socialisme. — Les marxistes se demandent s'ils doivent, pour se faire des électeurs et des alliés à la campagne, prendre des mesures favorables aux petits paysans, c'est-à-dire retarder la *concentration* dans l'agriculture et la *collectivisation* des exploitations agricoles. En faveur de cette solution, certains déclarent que, chez le petit paysan, le travail et l'instrument de production sont réunis, et qu'il n'est pas un salarié. Mais les autres, plus logiques avec le Marxisme, pensent qu'il est contraire au socialisme de perpétuer la petite exploitation, et qu'il convient dès lors de laisser s'accomplir l'inexorable concentration, qui des petits propriétaires ruraux, fera des prolétaires, et, des petites exploitations, fera de vastes entreprises modernes prêtes pour la socialisation. Mais ainsi ils se rendent hostile la masse paysanne; celle-ci peut constituer un dangereux élément contre-révolutionnaire. — La solution anarchiste de la *question agraire* consiste à tenter de convaincre les paysans qu'ils doivent résister à la concentration capitaliste, parce qu'elle tend à les changer, de libres travailleurs, en prolétaires asservis, — mais que, pour s'assurer mutuellement, pour faire

s'insurger contre le projet d'instaurer le régime collectiviste.

L'Anarchisme convient que le Communisme ne se réalisera pas en un jour, et que des formes anciennes ou intermédiaires coexisteront quelque temps avec les nouvelles. Mais, concevant la société socialiste future sous l'aspect d'une solidarité spontanée, d'une coopération volontaire, où les initiatives individuelles et les libres efforts de tous convergeront dans une harmonie et une prospérité générales, il repousse l'idée d'un pouvoir fort et d'une administration étendue qui essaieraient d'*imposer* le Socialisme. On n'arrive pas à la liberté par la contrainte; à la cohésion organique par la juxtaposition mécanique; à la discipline librement consentie par la menace, ni à l'initiative personnelle par la réglementation.

Est-ce d'ailleurs du Socialisme, le collectivisme? En réalité, ce n'est qu'un capitalisme aggravé, le capitalisme d'Etat. Le salarié change de patron; les biens changent de maître; mais le principe reste le même. Le collectivisme conserve la propriété individuelle des biens satisfactoires. Il confie le capital social à l'Administration collective, nouveau patron, qui sera la chose des fonctionnaires, des politiciens et du Parti. Il maintient le salariat, et dans des conditions plus lourdes qu'auparavant; car le salarié sera forcé de subir la loi de l'Etat, encore moins disposé à discuter et à céder que l'ancien patron privé. Ainsi, ce système n'ouvre point à tous le libre accès aux moyens de production et aux biens de consommation. Au lieu de préparer le règne de la solidarité, il perpétue l'exclusivisme des intérêts. — Dans la mesure enfin où il conserve les salaires, les prix, et les fluctuations de l'offre et de la demande, le collectivisme ne remédie pas au désordre et au déséquilibre économiques. C'est ce qui ressort de l'exemple soviétique (et notamment de l'inquiétant écart entre les prix, trop bas, des produits agricoles et ceux trop élevés, des produits industriels, à propos duquel Trotsky a lancé la fameuse métaphore des *ciseaux*).

---

front contre les capitalistes, pour cultiver plus scientifiquement et avec un meilleur rendement, ils doivent mettre les terres en commun dans le village, les exploiter tous ensemble et s'en répartir les produits d'après leurs besoins; les communes rurales communistes doivent également se fédérer entre elles, et enfin les campagnes faire alliance avec les villes pour l'échange communiste des récoltes et des articles manufacturés. — Cette façon de « résoudre » le problème de la concentration est tout à fait caractéristique de l'Anarchisme-Communisme.

De même, selon l'Anarchisme, si Lénine n'avait pas entrepris de socialiser l'économie russe à coups de décrets et par voie d'autorité, il n'aurait pas été obligé de restaurer de ses propres mains le capital privé et la bourgeoisie. Ce stade bourgeois, que le Marxisme considère comme une phase préliminaire indispensable à la maturation du collectivisme — c'est là le sens de la N. E. P. —, eut pû être enjambé si l'on avait laissé se développer spontanément les institutions socialistes et coopératives populaires,

La phase de transition, déclarent les anarchistes, sera imposée par les faits. Il n'appartient pas aux socialistes de la ménager eux-mêmes, et de retarder de propos délibéré la réalisation du Communisme anarchiste, qui est l'idéal naturel du Socialisme. Cet idéal n'est pas utopique. Il est, dès à présent, scientiquement concevable. Il faut donc y tendre sans relâche et sans compromission.

Quel est donc cet idéal ? Comment l'Anarchisme se représente-t-il le Communisme, pour affirmer qu'il n'est point une vision et que les éléments créateurs en sont déjà fournis par la réalité, pour aller jusqu'à taxer le Marxisme de trop de lenteur et de prudence ?

La possibilité du Communisme libertaire

On estime généralement qu'un régime communiste ne pourrait subsister que si les hommes y étaient poussés au travail et limités dans leur consommation par des sentiments religieux ou par l'existence d'un pouvoir social fort, faisant respecter ses normes par la contrainte. En l'absence de ces autorités puissantes, l'individu ne songerait plus qu'à jouir oisivement. Le régime aboutirait à l'exploitation indirecte des plus dévoués par les plus égoïstes, ou à une faillite rapide.

L'histoire semble confirmer cette vue.

L'Anarchisme cependant ne partage pas cette appréhension. Pour lui, le mobile de l'activité individuelle sera, dans le Communisme libertaire, comme il est dans l'Economie libérale, non un *devoir* religieux ou juridique, mais *l'intérêt personnel*, — intérêt d'ailleurs socialisé du fait que l'homme est un être sociable, intérêt élargi et ennobli si, au lieu de s'attacher exclusivement aux soucis étroitement matériels du trop célèbre *homo œconomicus*, on se souvient que l'homme obéit aussi à des mobiles idéologiques et moraux. — Le ressort de l'Economie restera donc l'aspiration, à la fois physique, intellectuelle et morale, de l'être, vers son épanouissement, la recherche par lui de son bonheur personnel et terrestre.

Le système de répartition communiste, qui proportionne les satisfactions aux besoins, — et non à l'effort fourni, ou aux résultats plus ou moins heureux de cet effort, — est certainement le plus conforme aux desiderata de l'être. Mais pour que ce régime soit possible, il faut supposer l'individu assez sage pour ne pas majorer artificiellement ses besoins, et même (car ils sont, pratiquement, extensibles à l'infini) pour consommer *modérément :* sans quoi il est évident que quelques-uns pourraient abuser, vider les magasins

publics au détriment de tous, vivre aux frais de la collectivité et l'appauvrir.

En ce qui concerne le travail fourni, il doit être suffisant pour que - non dans chaque cas et pour chaque individu (ce ne serait plus le communisme), mais *dans l'ensemble de la société,* — le produit procuré soit *supérieur* aux besoins satisfaits. S'il était inférieur, ce serait la ruine à brève échéance. S'il était seulement égal, ce serait l'arrêt du progrès, la stagnation. L'excédent (Réserves) permettra d'accroître sans cesse la production.

Est-il nécessaire que la moyenne des travaux de chacun soit supérieure à la moyenne de ses consommations? que la proportion entre les uns et les autres soit la même pour tout le monde? La justice n'exige pas cela, puisque les individus sont différents. Mais, afin d'éviter que les plus zélés (c'est-à-dire ceux qui, par rapport à leurs moyens, payeraient le plus de leur personne) en arrivent à entretenir les autres, elle réclame que chacun, dans la sphère de ses possibilités, fasse de son mieux. Il faut donc supposer encore que l'individu, livré à lui-même, travaillera *selon ses capacités.*

Pour les anarchistes, toutes ces hypothèses n'ont rien de déraisonnable.

La « prise au tas » sera *le service public gratuit de toute espèce de biens.* Le citoyen de l'avenir ira dans les magasins publics prendre ce qui lui conviendra. S'il a besoin de tel article ne s'y trouvant pas, les ouvriers capables de fabriquer cet article seront avisés. S'il lui faut un logement, il fera signe aux *compagnons* du Bâtiment, etc. On peut penser, par exemple, que le pain, le riz, les pommes de terre, le gaz, l'électricité, le pétrole, le vin et la viande de qualité ordinaire, les articles ménagers courants, etc., pourront être livrés gratuitement, sans restriction, dans la mesure des besoins *à discrétion.* Il faut prévoir au contraire qu'il ne pourra être satisfait à toutes les demandes pour certains autres biens faisant partiellement défaut, soit à raison de leur nature (vins fins, etc.), soit à raison d'une insuffisance momentanée de la production (auquel cas les travailleurs, prévenus, rétabliront l'équilibre d'eux-mêmes). Quand un déficit de ce genre se révélera, on procédera au « rationnement », c'est-à-dire à la répartition *au prorata des besoins effectifs.* Ceux dont le besoin sera de faible importance accepteront de recevoir moins que ceux malades, enfants, vieillards, — dont le besoin sera plus considérable. Certains trouveront même naturel de ne rien prendre, tandis que d'autres seront complètement satisfaits, et d'autres partiellement. Ce n'est pas une autorité qui fera la répartition, les intéressés se mettront d'accord.

Dans la répartition, donc, l'Anarchisme aime mieux faire con-

fiance à l'intelligence, à la bonne foi et à la socialité des individus que spéculer sur leurs mauvais sentiments.

Comment sera-t-il pourvu à cette Consommation souveraine? Que seront la Production et la Circulation des Biens ?

Il faut, pour le savoir, se reporter encore à l'Individu, considéré cette fois comme un producteur diligent.

L'homme, en effet, est aussi spontanément destiné par sa propre nature au Travail qu'à la Satisfaction. La loi du Travail, il la porte en lui, dans ses bras et dans son cerveau qui demandent à s'employer, dans ce surcroît d'énergie qui le pousse à dépenser son activité à son profit et au profit de ses semblables. S'il y a des paresseux, ce sont des malades. Ou bien, et le plus souvent, ce sont les produits du régime actuel, qui permet à certains de vivre en jouisseurs, sans rien faire, et qui rebute les autres par un travail ingrat et pénible, dégradant le corps de l'individu et l'asservissant à un exploiteur. Quand ces causes sociales auront disparu, tout le monde s'attellera naturellement à la tâche commune. Par où le travail se distingue-t-il des autres activités humaines, du Jeu, par exemple? Est-ce parce qu'il est *utile*? Mais on ne peut guère supposer que cela suffise à le rendre répugnant; bien au contraire. Le travail jusqu'ici s'est surtout caractérisé par la pénibilité et la contrainte. Devenu attrayant et libre, il sera le Jeu utile, l'exercice normal de toutes les facultés de l'être, en même temps que la condition de la vie individuelle et sociale. Il cessera d'être redouté et haï.

Pour obtenir que chacun travaille dans la mesure de ses forces, il n'est donc pas nécessaire de supposer une discipline d'Etat, la menace d'une sanction punitive, ni même la contrainte naturelle qui résulte des lois économiques (*Qui non laborat, et non manducet*). En régime de propriété privée, on travaille le plus possible pour consommer le plus possible. C'est encore le régime de l'autorité, de l'obligation coercitive, de la sanction externe. Il n'en sera plus de même en régime communiste.

Le travail n'est plus maintenant, comme dans l'antiquité ou comme parmi les nobles de l'ancien temps, une déchéance. Mais il subsiste une distinction (tellement tranchée qu'elle fait de la société actuelle une société de castes), entre le travail manuel et le travail intellectuel. Le Socialisme abolira totalement cette distinction. Une éducation rationnelle fera de l'individu à la fois un manuel et un intellectuel, à la fois un inventeur, un directeur et un agent d'exécution, à la fois un savant et un technicien. Il sera préparé à accomplir les tâches les plus diverses. Bien entendu, tous ne seront pas *également* aptes à *tous* les travaux. Mais tous seront aptes à tous les genres de travaux, parce que cette spécialisation artificielle

qui existe aujourd'hui sera effacée par de nouvelles méthodes d'éducation et par une organisation sociale nouvelle, qui permettra à chacun de développer toutes ses possibilités. Dans le Travail et dans le Loisir, chacun sera un être humain *complet*.

Dans la plupart des cas, le Travail reste aujourd'hui, soit nettement dangereux et pénible, soit tout au moins malsain, fatigant, non seulement à cause de la spécialisation, de la déformation professionnelle, de l'unilatéralité et de la monotonie (qu'abolira le système nouveau où chacun, dans une même journée, coopérera à plusieurs tâches bien différentes), mais également à cause de sa longueur, de ses risques et de ses mauvaises conditions d'exécution. L'Anarchisme-Communisme estime que le progrès scientifique et technique permettra : 1° de réduire sa durée (grâce à l'emploi du machinisme et de méthodes d'organisation appropriées); 2° de supprimer le danger (par des mesures de protection); 3° de rendre le travail sain, facile et agréable (par un meilleur aménagement des locaux industriels, par l'élévation du *standard of life* du travailleur, par le perfectionnement de l'outillage); — tout cela, sans diminuer la productivité du travail, et même en l'augmentant. Dans l'état de la Science actuel, un pas immense pourrait être fait dans cette direction dès maintenant. Mais en régime capitaliste, le travailleur ou l'employeur, pressés par le souci du gain, ne peuvent se permettre de consacrer à ces réformes tout l'argent nécessaire. Il faut donc les attendre d'une Société nouvelle qui ignorera la concurrence des intérêts, et sera assez riche pour consacrer une notable partie de ses revenus à l'amélioration des conditions du Travail.

Dès lors, le Travail, devenu attrayant, s'identifiera avec le Jeu.

Ayant pris conscience de sa personnalité, de sa dignité, en même temps que de la solidarité qui le relie à tous ses semblables, l'Individu ne supportera pas l'idée de consommer aux frais de la collectivité sans rien lui apporter en échange. Le raisonnement le convaincra d'ailleurs qu'une telle attitude, aboutissant à ruiner la Société, se retournerait contre lui. Il ne s'inquiétera pas de savoir s'il donne plus ou moins qu'il ne reçoit. Cette préoccupation étroitement utilitaire, ce sentiment de justice élémentaire, seront primés par l'idée plus haute du service public auquel il aura hâte de coopérer de son mieux, et par le besoin organique de faire jouer ses muscles et son cerveau.

Des groupes, formés par affinités, assureront les différents travaux nécessaires. Une rapide éducation professionnelle mettra chacun à même de se livrer à l'occupation qui lui semblera la plus urgente dans l'intérêt général et la mieux adaptée à ses goûts. (*Si* tu veux être utile, collaborer au triomphe de l'humanité sur la

Nature, voici où ton concours sera le plus efficace; — *si* tu veux exécuter telle tâche, voici la meilleure technique; — etc.). A titre d'indication, Kropotkine suppose que le citoyen de l'avenir accomplira chaque jour pendant un certain temps (quatre ou cinq heures par jour, au maximum, suffiront) les travaux nécessaires à la vie de la collectivité, à la satisfaction des besoins essentiels (agriculture et industrie), dans des groupes de producteurs spontanément unis à cet effet. Le reste de sa journée lui appartiendra pour se distraire, se cultiver, prendre part à volonté aux activités scientifiques, artistiques, travailler à la satisfaction de ses besoins de luxe. (Par exemple, s'il est musicien, il s'associera avec d'autres musiciens pour fabriquer des instruments de musique. S'il est écrivain, il imprimera et reliera, etc.).

Liberté, initiative, association volontaire, ne signifient pas caprice. Tant qu'une raison sérieuse ne le poussera pas à changer de travail ou de camarades, l'individu restera dans l'association où il sera librement entré; et il comprendra que sa liberté consistera, non à contrarier les efforts des autres, mais à agir en plein accord avec eux et de la façon la plus efficace. Les groupes seront stables, de même que les ententes formées entre eux. Ainsi apparaîtront, au moins pour les travaux nécessaires répondant à des besoins essentiels et permanents (alimentation, bâtiment, transports, etc.), des formations durables, qui seront des fédérations de services publics, dans le cadre local surtout. Ces fédérations associées formeront la commune, la région, la nation, suivant l'extension territoriale des services considérés.

L'Anarchisme reprend l'idée de l'activité rationnellement concertée, de l'*économie d'après un plan*. Mais s'il entend ainsi échapper à l'incohérence capitaliste, il repousse également la militarisation et la réquisition marxistes. Il ne veut point que ce plan émane d'un centre directeur, centralisant les renseignements et lançant des ordres. Les travailleurs et les consommateurs seront les mieux renseignés sur leurs capacités et leurs besoins. C'est à eux, non à des bureaux, qu'il faut s'en remettre. La coordination des efforts résultera de l'existence de statistiques et d'informations de toutes sortes qui feront savoir à chaque groupement, à chaque producteur de quelle façon ils se rendront le plus utiles : quels besoins demanderont à être satisfaits, où envoyer les denrées et les articles manufacturés, où prendre les matières premières et l'outillage. Sur la base de ces renseignements, des ententes seront conclues entre producteurs et consommateurs. Ainsi sera réalisée la coopération spontanée. Dans ce système, les moyens de production ne seront plus la propriété des particuliers ou d'une Administration. Ils seront

le bien commun de tous, et ce seront ceux qui s'en serviront, producteurs, associations ouvrières et agricoles, qui en auront la garde. Chacun ordonnera librement son effort, en concordance avec le travail de toute la société, et conformément à l'intérêt général. L'*administration* de la production se sera *diluée* dans le peuple travailleur.

La *circulation* reposera sur les mêmes principes. Les récoltes, les produits fabriqués seront stockés dans des magasins publics où on viendra les chercher, sans avoir à payer un prix ou un salaire. Il y aura des échanges, mais sans monnaie et sans évaluation. Tel groupe enverra ses produits demi-finis à tel autre qui achèvera de les manufacturer; cela ne nécessitera aucune rémunération. Telle commune manquera de telle catégorie de denrées; telle autre qui en aura plus que le nécessaire, aussitôt prévenue, lui expédiera de quoi combler le déficit, sans s'inquiéter de recevoir une contrepartie. Telle sera la conséquence de l'abolition de la propriété : chacun saura pouvoir compter sur autrui.

Suivant Kropotkine, d'ailleurs, et ce n'est pas là la moins originale de ses théories, les échanges de produits d'une localité à l'autre seront moins nombreux qu'on ne pourrait le croire (5).

Si, en effet, dans l'exécution d'une tâche quelconque, la division du travail se révèle une méthode particulièrement efficace, et dont il n'est pas question de restreindre les applications (le progrès technique les multipliera, au contraire), par contre, il est une forme de division du travail néfaste et qui disparaîtra : c'est la *spécialisation* des hommes et des pays.

Quand il s'agit de produire des épingles, il est naturel qu'un individu s'associe à d'autres en vue d'un meilleur rendement, et accepte de fabriquer « la dix-huitième » partie de l'épingle, au lieu d'essayer de la fabriquer seul tout entière. Mais il n'est pas naturel qu'il passe sa vie ou même sa journée entière à ce travail stupide, étroit et machinal. Division du travail dans l'usine, dans l'atelier ; mais non *profession*. Il faut qu'il sache fabriquer aussi les dix-sept autres parties, et bien d'autres objets, et qu'il travaille aussi à la terre, au laboratoire, à la bibliothèque. Il faut qu'il reste un être humain complet.

Et de même, l'industrie doit se décentraliser. Chaque pays peut le plus souvent être *à la fois* agricole et industriel, entretenir à la fois les diverses industries et les diverses cultures nécessaires à la vie. Pourquoi le blé récolté dans l'Inde serait-il expédié à Londres

(5) Voir *Champs, Usines et Ateliers, (ou l'Industrie combinée avec l'Agriculture et le travail cérébral avec le travail manuel)* (Stock, 1910).

pour être moulu, et, de là, réexpédié dans l'Inde sous forme de farine? Pourquoi toute l'industrie se ressemblerait-elle dans les villes? Pourquoi même les artisans seraient-ils chassés par la grande manufacture? Ce n'est qu'exceptionnellement que les avantages techniques ou les nécessités de situation justifient la concentration des industries dans certaines villes et certaines nations. La grande production n'élimine pas forcément la petite.

Un régime qui recherchera, non le profit, le gain sur autrui, mais la libre et intégrale activité de tous et la satisfaction, par les moyens les plus économiques, de tous les besoins, se caractérisera donc par une large *déspécialisation* des travailleurs et des régions, par l'*intégration* des activités. Chaque individu sera à la fois un travailleur de l'atelier et des champs, un intellectuel et un manuel. Chaque village, chaque pays s'efforcera d'exploiter toutes ses possibilités, de produire sur place ce qu'il lui faudra. La petite industrie conservera donc son rang à côté de la grande. Elle sera urbaine et rurale. Elle se modernisera, d'ailleurs; elle utilisera la force motrice et les machines perfectionnées. Mais elle ne sera pas absorbée tout entière par les manufactures gigantesques. L'agriculture intensive permettra d'extraire du sol, en chaque endroit, toutes les denrées nécessaires à la vie, sans les faire venir de contrées spécialisées dans leur production.

L'échange subsistera. Mais ce sera surtout « un échange d'hommes, d'idées, de savoir, de suggestions, de modèles à imiter et à dépasser ». Quant aux produits mêmes, on se bornera plutôt « à s'envoyer mutuellement les produits créés par le génie de telle ou telle civilisation historique, ou bien seulement ceux qui resteront forcément limités à certaines zones et à certains climats ».

Cette décentralisation technique de l'économie esquissée par Kropotkine, complète admirablement le système anarchiste-communiste. Elle simplifie beaucoup le problème de *l'économie d'après un plan*, puisque (grâce à l'industrie au village, etc.), le plan sera *local*, non mondial. Elle justifie tout naturellement la décentralisation politique et juridique, le rejet de la vaste administration d'Etat collectiviste. A l'interdépendance forcée des communes et des nations incapables de se suffire à elles-mêmes, elle substitue la solidarité voulue de collectivités autonomes en fait comme en droit. Pour les pays comme pour les individus, elle permet l'*individuation* dans l'*association*.

CHAPITRE V

CONTRE L'ÉTAT ET LE DROIT

La nation et le problème de l'organisation politique dans le Socialisme

Au cours des chapitres précédents, nous avons vu l'Anarchisme entrer en lutte contre le principe d'autorité dans la Famille et la Collectivité économique. Il veut abolir les liens d'obligation coercitive, de pouvoir et de subordination, qui, dans la notion traditionnelle de la Famille ou dans la conception marxiste de la Société socialiste, en forment l'armature nécessaire. Mais il assure que le groupement familial et la collectivité communiste, détruits en tant que cadres obligatoires, revivront, en tant qu'associations volontaires, d'une vie nouvelle, puisant toute sa sève dans l'individu affranchi, pleinement maître de sa personnalité, de ses sympathies et de ses efforts. La cohésion, l'harmonie, dans l'existence familiale et dans la collaboration économique, résulteront de la solidarité spontanée, organique, entre les êtres humains libérés des anciennes sujétions.

Le même problème, sous un aspect général, se pose à nouveau si nous considérons les individus, non plus comme « parents » ou comme « producteurs » et « consommateurs », mais comme membres indifférenciés de la *société civile*, — comme « citoyens » si l'on veut. L'Anarchisme lui donne encore la même solution, en supprimant tout pouvoir d'Etat et tout impératif juridique catégorique et sanctionné, et en s'en remettant, pour assurer l'ordre et le progrès sociaux, au libre accord des individus égaux et autonomes.

L'Etat n'est-il qu'un *organisme parasitaire* gouvernemental et administratif? N'est-il pas aussi l'incarnation, dans certains individus et dans certaines institutions, de la patrie, de la nation? Et dès lors, n'est-il pas nécessaire, comme le représentant des intérêts nationaux en face des intérêts particuliers des membres du corps social, en face aussi des intérêts adverses de l'étranger? Ou bien les anarchistes qui veulent le désagréger veulent-ils en même temps pulvériser cette grande collectivité que la construction étatique ne fait que recouvrir et protéger? Est-ce à détruire la patrie et la société civile qu'ils visent ?

L'Anarchisme, avec tout le Socialisme, se déclare antipatriote et internationaliste. Les travailleurs, les opprimés de tous les pays sont frères. Le monde est partagé, au-dessus de la multiplicité des Etats, en deux camps : prolétaires et capitalistes. Dès 1870, l'Internationale criait à ses adhérents que les rivalités nationales ne les concernaient pas.

Mais si l'Anarchisme s'attaque au patriotisme, c'est parce qu'il y voit une *mystique*, un *devoir*, exigeant pour la Patrie le respect et l'obéissance de l'individu.

La Patrie, pour les internationalistes, est bien une réalité, mais une réalité qui tend à s'en aller, une catégorie historique transitoire, sinon déjà périmée, et qu'on voudrait à tort faire éternelle. La France, l'Allemagne, ce ne sont pas des absolus; ce sont des notions purement relatives et passagères.

Qu'est-ce que la Patrie? (1). Ses plus ardents défenseurs sont parfois embarrassés pour la définir. Unité géographique? Unité ethnographique? Communauté de mœurs, de coutumes, de langage? Aucune de ces définitions ne rend exactement compte des patries telles qu'elles sont réellement.

Communauté de souvenirs historiques? Mais c'est surtout la « solidarité des crimes de nos ancêtres contre d'autres pays, ainsi que des iniquités dont nos gouvernements respectifs se rendirent coupables » (Elisée Reclus). En outre, la consistance des patries varie sans cesse au cours de l'histoire. On aboutit ainsi au dangereux *irrédentisme*.

Pour les anarchistes, l'idée de patrie est respectable dans la mesure où elle signifie un « vouloir-vivre commun » *unanime* et *continu*. Du jour où cette aspiration cesse, on ne doit pas retenir dans les liens de la patrie le territoire ou l'individu qui veut s'en

(1) A. Hamon, *Patrie et Internationalisme*, Temps Nouveaux, 1896. — Groupe des E. S. R. I., *Pourquoi nous sommes internationalistes*, Temps Nouveaux 1897.

détacher. Le patriotisme en ce sens n'est donc jamais un devoir. Il ne peut être qu'un fait psychologique, que l'on se borne à constater.

Les anarchistes sympathisent aussi avec les nationalismes quand ceux-ci signifient la volonté de se débarrasser d'un oppresseur étranger. Par exemple, la France envahie en 1870 ou en 1914, la Pologne révoltée contre les tzars, le mouvement nationaliste égyptien (2) luttent pour la liberté.

Qui pourrait chercher à détruire l'amour de l'homme pour le sol natal, pour les gens au milieu de qui se sont passées de longues années de sa vie, pour le pays de ses parents? Ce serait vouloir lui arracher une partie de lui-même. Mais cette tendresse concrète pour les choses et les gens familiers ne peut servir de substance qu'à un « patriotisme » tout local, et non national. Elle ne peut créer aucune obligation. Elle n'appelle l'intervention d'aucune personne morale.

L'homme est d'ailleurs capable d'un sentiment moins étroit, plus *humain* que cet attachement instinctif aux maisons, aux paysages, aux témoins de son enfance. Il peut sympathiser avec des gens qui ne sont pas du même petit coin de terre que lui, quand, à la suite de circonstances quelconques, il comprend qu'il est leur frère. En ce sens, la patrie, la nation, *rapproche*. Il n'y a plus des Bretons, des Lorrains, des Normands et des Bourguignons. Leur particularisme se fond dans une large solidarité française. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'ils perdent les traits originaux de leur formation et de leur caractère. Ils s'enrichissent mutuellement de leurs apports et de leur coopération à l'œuvre de civilisation. Mais, ici encore, il n'est pas besoin d'un Etat pour représenter aux yeux de tous cette solidarité : elle doit être vivante, réelle, et non imposée ou figurée d'une façon ou d'une autre. Il n'est pas besoin non plus de frontières pour la situer dans l'espace. Pourquoi la limiter, alors qu'il est de son essence de s'étendre constamment?

Frontières et Etats empêchent les peuples de se voir, créent des haines factices, retardent la fraternisation générale. Quand on convie les gens à faire montre de patriotisme, c'est généralement pour les opposer aux autres nations. Cela c'est le *mauvais* patriotisme que les anarchistes repoussent. Le *bon* patriotisme est un moment, une étape, vers le stade final du *genre humain*. Il est un sentiment, un pur fait, auquel ne saurait correspondre aucune obligation. Le *devoir*, en cette matière, n'aurait d'autre effet que de

(2) *Revue Anarchiste*, décembre 1924.

tuer la solidarité spontanée qui fait la substance et la valeur humaine du patriotisme. Et cette solidarité ira toujours s'élargissant. Déjà les intérêts s'internationalisent. Conquêtes de la science, religions, civilisations, ambitions financières et économiques, desseins politiques, intérêts des opprimés et des oppresseurs, franchissent les limites artificielles des Etats. Les patries, dont les Etats cherchent à perpétuer l'exclusivisme et les divisions, viendront se fondre dans l'humanité.

Commune; province ou région; nation; humanité; tels sont les cercles concentriques de la société civile, de la communauté humaine.

Il s'agit d'y faire régner l'ordre (la paix par la justice) et d'y assurer le progrès. C'est le problème de l'organisation politique. Le Socialisme présente à cet effet plusieurs systèmes bien différents.

L'un, celui d'Edouard Bernstein, consiste à conserver l'Etat et le Droit, et à déclarer courageusement qu'il ne sera jamais possible de renoncer à un pouvoir central et à une règlementation plus ou moins coercitive des rapports sociaux; mais qu'il est possible et nécessaire, d'une part, d'augmenter constamment la somme de liberté des citoyens et leur contrôle effectif sur les affaires publiques, d'autre part, de réaliser la justice économique, au moyen de réformes démocratiques et socialistes pratiquées dans le cadre de l'Etat moderne. Ce système correspond à la politique pratique de la Social-Démocratie, sinon exactement à sa phraséologie.

La Social-Démocratie reste, en effet, teintée de révolutionnarisme dans la mesure où elle affirme vouloir, non seulement aménager et améliorer l'Etat existant, mais le *conquérir* pour s'en servir de telle sorte qu'elle puisse ensuite l'*abolir*. Par là (et quoique les procédés envisagés pour cette conquête soient bien différents de ceux des « marxistes conséquents » du bolchévisme), elle se rapproche du véritable Marxisme, lequel proclame, contre Bernstein, la *disparition future de l'Etat et du Droit dans une société communiste et anarchique*, et la nécessité de *détruire dès à présent l'Etat bourgeois et son Droit* pour ériger à leur place une organisation politico-juridique prolétarienne, — non moins autoritaire sans doute que celle bourgeoise, mais employant son pouvoir de coercition à réaliser le socialisme et à préparer l'avènement de la liberté. Les théories de Lénine et la pratique du bolchévisme constituent l'application la plus exacte et la plus frappante de cette doctrine marxiste.

Enfin, l'Anarchisme, tout en rejetant, comme le bolchévisme, le réformisme de la pratique social-démocratique, s'attaque au Marxisme. A la formule de la Conquête et de l'utilisation du Pouvoir

par les prolétaires, il oppose celle de la destruction du Pouvoir, et de l'édification, par la libre action des individus, d'une société sans autorité. Révolution totale qui, *en fait*, ne peut s'accomplir instantanément et sans transition, mais qu'il faudra poursuivre, d'un effort continu, jusqu'à complet achèvement, sans se satisfaire à bon compte des premiers résultats obtenus, des premières garanties et libertés conquises, sans surtout diriger son effort vers la création de nouvelles formes d'autorité, comme le fait le Marxisme.

Ainsi le Socialisme, dans ses projets de transformation sociale, est pris dans le dilemne :réformes ou révolution. La différence entre un réformiste et un révolutionnaire réside dans leur attitude vis-à-vis de l'ordre politique et juridique. Le premier accorde une certaine valeur à cet ordre. Il le respecte. Il ne le modifie que conformément aux prescriptions mêmes par lesquelles cet ordre prévoit son évolution, prépare sa modification. Il en suit les procédures. Par là même, il le consolide. Le révolutionnaire, au contraire, s'attaque à tout cet ordre à la fois. Il le renverse en entier, sans se conformer aux règles suprêmes établies par cet ordre positif pour le changement des institutions. Le Marxisme véritable, celui de Lénine, et l'Anarchisme, veulent un bouleversement *total*. Ils sont révolutionnaires. Ce n'est pas par sa soudaineté ou sa violence qu'un changement social s'avère Révolution : c'est par sa profondeur. Et s'il est vrai que la dernière, la plus cachée mais la plus décisive des normes fondamentales dont se compose l'ordre actuel soit celle-ci : « Il faut un pouvoir social » — l'Anarchisme est, de toutes les doctrines, la plus révolutionnaire.

Ceci soulève tout de suite une question, d'autant plus intéressante à résoudre qu'elle reste passionnément discutée des philosophes et des juristes. L'ordre politique et juridique positif n'a-t-il aucune valeur absolue, aucune autorité morale intrinsèque? Ou au contraire s'impose-t-il, par quelque vertu intérieure, au respect des individus, et possède-t-il une légitimité propre? Dans ce cas, le réformisme apparaîtrait comme la seule méthode par laquelle l'individu puisse poursuivre la réalisation de son idéal social. Mais nous allons constater que, sur ce terrain, la philosophie du Droit n'a point d'argument définitif à opposer aux révolutionnaires. Le problème de la valeur de l'ordre positif et du pouvoir existant se pose sur un terrain objectif et pratique : celui du meilleur moyen de réaliser un idéal librement choisi. Et cette constatation n'a pas un simple intérêt doctrinal. Elle est singulièrement actuelle et troublante. Il n'y a pas de Morale et de Logique qui puissent persuader un « utopiste » résolu que la voie légale qu'il trouve lente et incertaine s'impose à lui, et qui puissent l'empêcher de choisir la

voie révolutionnaire qu'il croit plus sûre et plus rapide pour arriver à ses fins. Cette vérité, qui semblera peut-être à certains signifier l'échec de la philosophie du Droit, nous paraît au contraire en constituer la conquête la plus précieuse et la plus riche en enseignements. Elle se dégage nettement, croyons-nous, des études récentes. Nous aurons à ce sujet à rappeler la controverse fameuse qui mit aux prises les deux maîtres récemment arrachés par la mort à la Science du Droit public française : le doyen Duguit et le doyen Hauriou.

Quand nous étudierons ensuite les critiques que l'Anarchisme adresse à l'ordre étatique actuel, nous verrons qu'elles ne portent point sur des imperfections ou des injustices de détail, mais sur le principe même de l'organisation politique et juridique de la société moderne. Nous comprendrons alors pourquoi, en face des partis de gauche, des démocrates les plus avancés, et même des socialistes réformistes, les anarchistes s'affirment irréconciliablement révolutionnaires.

Les marxistes, eux aussi, sonnent le glas de l'ordre bourgeois, républicain et démocratique. Mais, pour eux, le plus révolutionnaire n'est pas celui qui affiche la plus farouche intransigeance ou qui promet l'ordre futur le plus beau et le plus irréalisable. C'est celui qui agit le plus efficacement et le plus fermement. La seule manière de s'acheminer vers un monde nouveau est, jugent-ils, la *dictature du prolétariat*. Nous rechercherons ce qu'ils entendent par là. Cette question est le nœud de toutes les incertitudes et de toutes les divisions du mouvement socialiste et ouvrier contemporain. Dans leur lutte acharnée contre le Bolchévisme, les anarchistes représentent sous sa forme la plus extrême la réaction libertaire et individualiste du Socialisme moderne contre la discipline marxiste.

Mais s'ils quittent le réformisme pour la Révolution, s'ils combattent le Bolchévisme au nom de la Liberté, où vont-ils et qu'espèrent-ils? Pour répondre à cette question, nous indiquerons comment ils croient réalisable leur idéal de société sans Etat et sans Droit, sans dirigeants qui émettent des normes auxquelles les membres du groupe soient tenus d'obéir, et sans force sociale qui fasse respecter ces normes par la contrainte.

La valeur de la loi

Il y a un problème de la valeur de la loi. M. Hauriou le définit exactement quand il écrit : « Il faut choisir entre la justification du pouvoir et l'anarchie; on veut bien obéir à un pouvoir qui ait

le droit de commander, mais non à une force sans droit », — et l'anarchiste Jean Grave soulève aussi ce problème quand il menace: « Que messieurs les exploiteurs du pauvre proclament le pur droit de la force, et nous verrons ce que durera leur domination. A la force, la force répondra! »

En effet, si rien ne justifie à nos yeux les ordres du pouvoir et ne leur garantit l'adhésion de notre conscience, on est sur la pente de l'anarchie. Le gouverné n'obéit à l'ordre que parce que (et tant que) il n'est pas assez fort pour résister violemment, ni assez habile pour se soustraire à l'application de la règle. Le gouvernant n'est, dans cette conception, que le détenteur de la force, quelle que soit la nature de cette force. Il règne par la terreur ou par le prestige, et se sert de son pouvoir effectif pour réaliser ses idées, ses ambitions, ses intérêts. Cette conception est bien celle des anarchistes. Il en résulte que le gouverné doit tenter d'échapper, toutes les fois qu'il le peut, à l'emprise des lois, et travailler à la Révolution qui les abolira définitivement.

De tout temps on s'est donc efforcé de *justifier* le pouvoir et la règle de droit. Les gouvernants, afin de consolider effectivement et d'ennoblir moralement leur domination. Les philosophes et les juristes, afin d'éviter à la société le désordre dont s'accompagne tout renversement du pouvoir établi. Afin aussi de combattre cette idée, immédiatement dangereuse, que la règlementation des relations sociales repose uniquement sur la violence et reste étrangère à toute considération de devoir moral. Car cette idée autorise de la part des gouvernants en place les pires abus. Et ainsi la justification du pouvoir apparaissait aux théoriciens comme le moyen, non seulement de l'étayer, mais encore de le contrôler et de le limiter en lui imposant un but et des bornes. Quant aux anarchistes, ils nient l'utilité de cette justification, puisqu'ils croient que la seule société vraiment morale, harmonique et progressive sera celle d'où tout gouvernement et tout code auront disparu et où chaque individu sera pleinement *autonome*.

Les théoriciens ne sont d'ailleurs pas d'accord sur la façon de légitimer le pouvoir existant et d'asseoir l'autorité morale de la règle de droit. Et, d'après ce que nous venons de dire, chacun d'eux ne peut voir, dans les auteurs qui donnent au pouvoir une justification qu'il juge doctrinalement insuffisante et inexacte, que des « complices » indirects et involontaires de l'anarchisme. Ce sentiment a été traduit avec énergie par M. Hauriou, lorsque, estimant que la théorie de M. Duguit ne suffisait pas à fonder le Pouvoir et le Droit, il l'a solennellement appelée un *anarchisme* de la chaire.

Surprenante accusation. M. Duguit niait bien la valeur *intrinsèque* de l'ordre émané du pouvoir. Mais était-ce là faire un pas vers l'Anarchisme? Nous ne le croyons pas, et on va voir pourquoi.

J'appelle anarchisme, déclarait M. Hauriou, une doctrine « *où le pouvoir n'a pas de vertu juridique propre*, où la volonté des gouvernants est considérée comme n'étant pas d'une nature autre que celle des gouvernés..., une doctrine où il n'y a pas de théorie de la légitimité du pouvoir, tirée de l'origine de celui-ci ». Telle est bien la doctrine de M. Duguit. Pour lui, le pouvoir politique, et par conséquent les actes des gouvernants, les commandements qu'ils émettent et qu'ils font respecter par les gouvernés — tout le Droit positif par conséquent — sont de purs faits, des faits de pure force. Ils n'ont, en soi, aucun caractère de légitimité ou d'illégitimité. Seule leur donne une valeur leur conformité à un Gouvernement et à un Droit idéaux extérieurs à eux, n'ayant d'existence que dans l'esprit des hommes. Comme il n'y a pas de raison pour que les actes des gouvernants et les normes émises par les sources du droit (législateur, jurisprudence, etc.) soient toujours conformes à la loi idéale, on arrive ainsi à prévoir que dans certains cas l'individu n'obéira qu'à contre-cœur ou même s'insurgera, et à lui donner raison.

M. Duguit a procédé à une critique serrée de toutes les doctrines métaphysiques ayant pour objet de prouver, par des raisonnements de tous ordres, la valeur intrinsèque de la loi, la nécessité de lui obéir *parce qu'elle est la loi* positive. Une règle quelconque, a-t-il observé, ne pourrait s'imposer, par elle-même et sans discussion de son contenu, à l'assentiment des gouvernés, que si l'on arrivait à découvrir une différence de nature entre la volonté des gouvernés et celle des gouvernants, différence créant un pouvoir de celle-ci de s'imposer en toute occasion à celle-là. Mais comment concevoir cette différence de nature entre deux volontés humaines? On se trouve devant le dilemme suivant. Ou bien l'une de ces volontés reçoit son autorité d'une investiture divine. Ou bien les gouvernants sont des hommes comme les gouvernés, et par conséquent leur volonté ne mérite pas, par elle-même et toujours, l'obéissance de ceux-ci.

Les anarchistes qui refusent toute existence à la divinité et aux concepts métaphysiques, nient évidemment la valeur intrinsèque de la norme étatique. M. Duguit parvient au même résultat en repoussant comme *extra-scientifiques* toutes les doctrines de droit divin, parce qu'elles supposent l'intervention (médiate ou non) de forces surnaturelles, et en rejetant également les doctrines qui,

par des artifices *métaphysiques*, cherchent la justification du pouvoir dans une sorte de divinisation de l'Etat (qu'il s'agisse, par exemple, du sophisme rousseauiste, ou de la dialectique idéaliste de Hegel) (3).

M. Hauriou choisit nettement l'autre attitude. Il est partisan du droit divin. *Omnis potestas a Deo.* « Il y a une logique dans le blasphème anarchiste : ni Dieu ni maître. Le maître qui renie Dieu se renie lui-même. » Mais il y a deux doctrines de droit divin. Celle du *droit divin surnaturel*, qui est celle de Louis XIV et de Guillaume II, professe que le pouvoir politique est l'agent direct, le doigt même de Dieu, et ne doit de comptes qu'à lui. Toute résistance est alors impie. Mais on observera que dans cette doctrine le pouvoir positif n'a pas de vertu juridique propre, puisqu'il puise son autorité dans son *origine* (à moins de dire que les gouvernants sont d'*essence* divine, qu'ils sont Dieu même, mais nul partisan du droit divin ne va jusque-là). La même observation s'applique de façon encore plus frappante à la doctrine du *droit divin providentiel*, qui est la plus conforme à la tradition théologique et notamment à l'opinion de saint Thomas. Dans cette doctrine, tout pouvoir vient de Dieu par l'intermédiaire du peuple (*per populum*). M. Hauriou se range à cette théorie. Pourtant le pouvoir n'y a point de vertu juridique propre. Son origine divine est médiate. Il doit des comptes à Dieu *et au peuple*. Cela est si vrai que cette doctrine reconnaît aux gouvernés le droit de résister au pouvoir quand il viole la loi divine qui s'impose à lui. M. Hauriou lui-même, après les théologiens, admet le droit de résistance à l'oppression et le droit à l'insurrection (dans de sages limites, il est vrai, mais M. Duguit également). Ainsi sa théorie ne confère à la loi positive aucune valeur permanente et intrinsèque. Le sujet compare l'ordre émané du pouvoir à la loi divine qui est pour lui suprême. Si la loi positive est *gravement* contraire à la loi divine (ici joue la théorie du *moindre mal*), il a le choix entre céder à la force, et se rebeller pour rétablir, contre le Droit positif mauvais, le Droit idéal qu'il croit meilleur.

Le système de M. Hauriou est donc, en ce qui concerne la *vertu juridique propre* de la loi positive, exactement aussi « anarchiste » que celui de M. Duguit. Peut-être d'ailleurs en est-il autrement en ce qui concerne la *loi idéale* qui, en cas de conformité, prête sa

(3) Duguit, *Jean-Jacques Rousseau, Kant et Hegel*, Revue du Droit Public, 1918. Pour toute cette discussion, voir Hauriou, *Précis de Droit Constitutionnel*, 1re éd., Sirey, 1923, et Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, 3e éd., t. I, de Boccard, 1927. — Sur la position philosophique de M. Duguit, voir plus haut, ch. I de ce titre, *Les Bases*.

valeur morale à la loi positive. Chez M. Hauriou, cette loi idéale, étant d'essence religieuse, s'impose impérativement au sujet. On a soutenu que chez M. Duguit, au contraire, la loi idéale, étant elle-même constituée par un simple fait, le fait de la solidarité sociale, ne pouvait conférer à la loi positive une autorité qu'elle-même n'avait pas. Comment passer du fait au droit, de l'indicatif à l'impératif? M. Duguit a répondu que la norme sociale « oblige les hommes parce qu'ils cesseraient d'être hommes s'ils ne s'y conformaient pas ». Sans discuter ici la valeur de cette réponse, remarquons que tout le système de M. Duguit, vrai ou faux, est d'inspiration essentiellement *archiste*. Tandis que l'anarchiste est l'ennemi de la société moderne parce qu'il y voit l'instinct de sociabilité, le respect de la dignité humaine et l'esprit de sacrifice (seuls principes organisateurs de la vie sociale qu'il reconnaisse) pervertis et abolis par le principe d'autorité, M. Duguit s'accommodait fort bien de la société actuelle et cherchait à donner à l'autorité la base la plus solide possible. Il a donc eu raison de rejeter l'épithète d'*anarchiste*.

En réalité, il n'y a pas de système qui puisse donner une *vertu juridique propre* à la règle de droit. Cette vertu n'existe pas; il n'est pas nécessaire d'être anarchiste pour le constater.

Dans le cours ordinaire de la vie, l'expansion de notre personnalité rencontre deux sortes de limites. Les unes sont naturelles. Contre celles-là l'accord unanime se fait. L'*archiste* et l'*anarchiste* luttent côte-à-côte pour affranchir l'homme de l'emprise du milieu naturel et des infirmités de sa propre « guenille », pour étendre sans bornes le champ de son action et de ses possibilités. Les autres sont sociales. Elles apparaissent dans les rapports de l'homme avec l'homme. Mon semblable, dans son intérêt, cherche à attenter plus ou moins à ma vie, à ma domination sur les choses, à ma joie, en m'interdisant certains gestes, en m'imposant certains travaux. Pour cela, il dispose d'une certaine force : force physique et brutale, ou toute autre; et, pour lui résister, je n'ai aussi que des moyens de force. A première vue, les rapports sociaux se présentent donc sous la forme de rapports de subordination ou d'équilibre entre divers intérêts, rapports déterminés par l'état respectif des forces qui servent ces intérêts. — C'est ainsi que les voit l'*anarchiste*. Il place sur le même plan le soldat qui réprime une émeute en tirant sur la foule, le bourreau qui « fait justice » et le vulgaire assassin, parce qu'il rejette la règle qui « justifie » le geste du soldat et du bourreau et le différencie de celui du malfaiteur. — L'*archiste*, au contraire, fait une distinction. A certains des hommes qui viennent le contraindre ou le dépouiller, il résiste (légitime défense). S'il leur

cède, ce n'est que provisoirement et sous la pression d'une force supérieure à la sienne. Mais, chez d'autres, il reconnaît un droit, c'est-à-dire qu'il estime qu'il doit obéir, quel que soit le rapport des forces, — parce qu'en obéissant il s'incline, non devant la force, mais devant une règle supérieure dont il confesse l'autorité, et qui n'est autre qu'un principe de Droit idéal.

Tels sont les principes de toute théorie du *pouvoir* et du *droit*. Ils permettent de distinguer au premier abord trois sortes de pouvoirs : le pouvoir sans droit (contraire ou indifférent au Droit), le pouvoir de droit idéal, et le pouvoir de droit positif. Le Droit positif est l'ensemble des règles dont on constate qu'elles s'imposent, dans un pays donné, à une époque donnée, parce qu'elles ont été édictées par certaines autorités et que leur respect est assuré par des moyens de force publique, dont le dernier mot est l'action militaire. Aux yeux de celui qui le subit, le pouvoir de droit positif est, ou conforme, ou contraire, ou indifférent, à la conception de Droit idéal à laquelle le sujet adhère. Le Droit idéal, c'est la règle que quelqu'un juge bonne, et dont il se sert pour *justifier* le Droit positif, si celui-ci est identique à cette règle, pour le *critiquer* et s'efforcer de le *réformer* s'il s'en écarte. Comme c'est une tendance irréductible chez les hommes que de rechercher un bon agencement des rapports sociaux, chacun a dans son esprit une certaine conception, qui est pour lui le Droit idéal. L'un veut que le Droit réalise la justice (ou plutôt *telle* justice), l'autre, qu'il assure l'ordre social (*tel* ordre social). On veut qu'il soit logique, qu'il soit utile, qu'il soit moral, qu'il soit stable, ou au contraire se modifie facilement, etc. S'il est possible de les ramener, d'après les philosophies et les buts dont ils s'inspirent, à quelques grandes catégories, en réalité les systèmes de Droit idéal sont aussi nombreux et divers que les hommes qui les pensent (4).

(4) Nous croyons que ce schéma offre l'avantage de montrer nettement quel est le rôle des théories de Droit idéal. Peu importent les querelles de terminologie; qu'on appelle ces théories Droit idéal ou qu'avec M. Carré de Malberg on réserve le nom de Droit au Droit positif, la distinction est claire entre la norme de Droit positif, qui est réellement appliquée par la contrainte, et celle de Droit idéal, qui n'a d'existence que dans les esprits et change suivant les mentalités. L'une est un fait brutal; l'autre, une pure idée. — Cette délimitation essentielle une fois opérée, on peut ramener les théories de Droit idéal à quelques grands types, en proposer diverses classifications. Par exemple, les unes, dans un intérêt de paix et de sécurité, légitiment le Droit positif et réclament pour lui l'obéissance uniquement parce qu'il existe. Les autres le légitiment à raison de l'autorité qui l'émet (notamment, doctrines du droit divin surnaturel et de la souveraineté nationale). D'autres au contraire se réservent d'examiner le contenu du Droit positif et de le comparer à un Code idéal. Dans ces dernières, le sujet, s'il constate que la

Prenons un exemple. Quand M. Duguit dit qu'il existe une *règle de droit* tirant son caractère obligatoire de ce que « la masse des individus comprend qu'elle touche si directement à la socialité et à la justice qu'elle doit être garantie directement ou indirectement par la contrainte sociale », il émet simplement un système de Droit idéal de plus. La *règle de droit* dont il parle ainsi n'est pas la norme positive en vigueur. Celle-ci se caractérise, non pas par l'opinion de la masse des individus, mais par le fait qu'elle est appliquée, qu'elle est effectivement garantie par la contrainte sociale — que la masse des individus le veuille ou non. La théorie de M. Duguit ne fournit donc une justification que pour les règles positives qui sont identiques aux règles de droit idéales dictées par les nécessités de la vie sociale. Et même alors, il ne justifie ces règles positives qu'aux yeux des individus qui admettent le système de M. Duguit. Car, à supposer que tout le monde tombe d'accord sur le choix des règles qui touchent si directement à la socialité et à la justice qu'elles doivent être érigées en Droit positif (supposition évidemment invraisemblable), au nom de quoi pourrait-on les imposer aux individus qui ne veulent être ni sociaux ni justes? Et si tout le monde n'est pas d'accord sur les exigences de la justice et de la socialité, au nom de quoi les gouvernants pourraient-ils imposer à la masse leurs conceptions morales et sociologiques? Au nom de quoi pourraient-ils imposer l'obéissance aux anarchistes, pour qui la *socialité* et la *justice* exigent précisément l'abolition du texte norme *garantie par la contrainte sociale*? La règle de droit idéale dont parle M. Duguit n'est valable, en tant que justification de la loi positive, que pour ceux qui veulent bien s'y rallier. Elle a une valeur purement subjective (5).

---

règle de Droit positif qu'on lui fait subir est contraire à la règle de Droit idéal à laquelle il adhère, va se demander si le moindre mal est d'obéir à la loi ou de la violer. S'il la viole, il ébranle l'ordre établi, il s'expose à des sanctions, il est un criminel et un révolutionnaire, à moins qu'il ne parvienne à faire triompher sa conception dans la société, auquel cas il devient un gouvernant.

(5) On pourrait d'ailleurs se demander si la théorie de M. Duguit, sous ses apparences scientifiques, n'aboutit pas à des résultats analogues à ceux du sophisme rousseauiste. On raisonnerait ainsi. Qu'est-ce que la *masse des individus* ? L'unanimité ? Mais alors point n'est besoin de lois et de gouvernants. (« Si la loi est la résultante des sentiments et des idées unanimes, elle est inutile », observe Sébastien Faure dans *la Douleur universelle*). Mais il n'est que trop évident qu'il n'en est pas ainsi, et qu'une règle sociale quelconque correspond tout au plus aux idées et aux sentiments d'une majorité. Dès lors, M. Duguit, ayant reconnu que la loi du nombre est un fait de pure force, paraît en arriver à légitimer un fait de force (la loi positive, appliquée par la contrainte) par un autre fait de force (la majorité des partisans de telle règle contre la minorité de ses adversaires). Dire que la loi qui se dégage de la majorité des consciences individuelles comme devant obliger

Dans sa célèbre analyse de la validité des normes juridiques positives, M. Kelsen est conduit à souligner que le Droit positif tire son autorité du Droit idéal : « Le principe de la validité d'une norme individuelle quelconque (ou d'un acte étatique concret) se trouve dans une certaine loi. Mais pourquoi cette loi elle-même est-elle valable? Pourquoi représente-t-elle une règle obligatoire?... En vertu d'une loi constitutionnelle, dont la validité repose peut-être elle-même sur une ou plusieurs autres lois constitutionnelles, qui toutes ont été élaborées conformément aux Constitutions précédentes; mais on arrive, en fin de compte, à une Constitution qui n'a plus été faite d'après les prescriptions d'aucune Constitution antérieure, à une *première* Constitution positive. Que celle-ci, et avec elle toutes les règles de droit qu'on y fait remonter, soient valables, il faut tant qu'on se limite à la considération de l'Etat et de son droit, — le supposer ». Or, cette norme fondamentale hypothétique qui justifie toutes les règles du Droit positif, elle n'est que du Droit idéal, ayant une valeur et une autorité purement *subjectives*. Elle n'existe, pour moi, qu'autant que j'y souscris de mon plein gré. « *Il n'existe pas*, déclare avec raison M. Kelsen, *d'argument scientifique* de nature à convaincre un anarchiste que les relations des individus reposent, non pas sur la force pure, mais sur des règles juridiques, parce que cette interprétation suppose que l'on a accepté préalablement *un postulat* : l'existence de cette *norme fondamentale hypothétique*... » (6).

Le Droit positif est une technique permettant de poursuivre certaines fins par l'émission officielle de règles s'adressant à tous

---

tous les membres du groupe s'*impose à l'homme* parce qu'il est homme et qu'il vit en société, n'est-ce pas exprimer en langage sociologique la même idée que Rousseau avait tenté d'appuyer sur son sophisme rationaliste ? — Mais, à la vérité, M. Duguit n'entend pas dire que la règle ainsi dégagée s'impose à l'adhésion intime, à la conscience morale de l'homme. Il fait œuvre, non de moraliste, mais de sociologue. Il constate que l'individu ne peut violer cette règle sans s'exposer *en fait* à une sanction externe, à une réaction sociale. Si cette règle, qui se dégage « objectivement » de la masse des consciences individuelles, est reproduite par la loi positive, il ne s'ensuit pas que celle-ci soit *légitimée* ou *justifiée* de façon absolue. Cette justification ne peut se trouver que dans la libre adhésion morale de l'individu auquel la loi est appliquée. S'il lui refuse cette adhésion purement subjective, la loi, fût-elle, cent fois pour une, conforme à la *socialité* et à la *justice* « objectives », n'est pour lui que le simple commandement de la force.

(6) Kelsen, *Aperçu d'une Théorie générale de l'Etat*, Revue du Droit Public, 1926, n° 4. — « L'histoire n'est pas écrite par le Droit, mais par la force. Le fait historique, une fois existant, devient, par la raison même de son existence, la situation légale, reconnue comme *droit* par la masse des hommes... Nous avons suffisamment entendu parler de Droit, de Justice et d'Amour.... En ce monde, la Force est le Droit. » (Cornélissen, *En marche vers la Société nouvelle.*)

les membres du groupe et dont l'observation est assurée *manu militari*. Aucune Science au monde ne peut déterminer quelles fins le Droit doit poursuivre, parce que les fins sont essentiellement subjectives. La Science peut bien persuader un individu qu'il est *conforme à sa nature* de prendre soin de sa santé ou de vivre en bonne intelligence avec ses semblables. Elle ne peut pas lui en faire un devoir, s'il lui plaît de ruiner son corps ou de détruire la société. Ceux qui ont le Droit à leur disposition s'en servent pour atteindre les fins qu'ils s'assignent librement, pour faire passer dans les faits *leur* Droit idéal : « Chacun de nous, écrit M. Ripert, porte en lui un ensemble d'idées, d'intérêts, de désirs, de devoirs qu'il considère, par raisonnement ou par conviction, comme l'idéal de l'ordre social et qu'il s'efforce de faire triompher. — Dans la mesure où nous parviendrons à imposer cet idéal, nous serons des gouvernants... Il ne s'agit pas de réaliser le Droit, parce que le Droit n'a pas d'existence réelle en dehors des formes changeantes sous lesquelles il apparaît ; il s'agit simplement de réaliser une certaine conception du droit » (7).

Donc, en tant qu'elle formule des *impératifs*, choisit des *buts*, aucune conception de Droit idéal n'est plus scientifique que les autres, parce que les fins ne sont pas du ressort de la Science. Les conceptions de Droit idéal ne prêtent à la discussion scientifique que dans la mesure où elles émettent des *affirmations sur des faits*, dans la mesure où elles s'incorporent des *raisonnements*. C'est ainsi que M. Jèze, a pu relever que les doctrines démocratiques modernes reposent sur l'idée que *la force sociale des gouvernants provient uniquement de la volonté consciente des gouvernés*. On voit qu'ici il y a matière à discussion scientifique. Ce n'est point l'expression, l'adoption ou le rejet d'un idéal quelconque. C'est une affirmation. C'est le « dogme » de la volonté nationale. Cette affirmation est vraie, ou elle est fausse. Et, suivant M. Jèze, elle est fausse. La loi n'est pas l'expression de la volonté nationale, parce que cette volonté n'existe pas. Dans les conditions où elle est élaborée, la loi est seulement conforme à la volonté d'un certain nombre de politiciens. Détenteurs du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, ils doivent leur mandat à leurs relations, à leur faconde, à leur audace et à leur roublardise. Si le peuple les a pris pour maîtres, ce n'est point qu'il trouve leur volonté bonne ou conforme à ses intérêts, c'est qu'il est profondément indifférent à la façon dont il est gouverné (par ignorance, aboulie

(7) *Droit naturel et positivisme juridique*, 1918 (cité par M. Bonnecase, *Science du Droit et Romantisme*). — Comparer l'introduction à *La Règle morale dans les Obligations civiles*, 1925.

ou scepticisme) et qu'il croit, de façon très générale, qu'un gouvernement, quel qu'il soit, est préférable à l'anarchie (8).

M. Jèze en juge également ainsi. Il estime en outre que la démocratie est préférable aux autres systèmes de gouvernement, parce qu'elle est perfectible. Les anarchistes pensent au contraire que l'anarchie est préférable à toute espèce de gouvernement. Mais cette opposition de vues peut faire l'objet d'une discussion positive. Il est possible de part et d'autre de produire des *arguments*. Nous ne sommes pas ici sur le terrain des *fins*, mais sur celui des *faits* et des *moyens*. C'est qu'en effet l'idéal démocratique, l'idéal socialiste et l'idéal anarchiste sont un seul et même idéal.

Les fins que l'on peut poursuivre dans l'élaboration d'une organisation politique et sociale sont, ou *religieuses*, ou *sociales*, ou *personnelles*. Les fins religieuses correspondent aux devoirs de l'homme envers Dieu; les anarchistes les ignorent, mais la démocratie laïque les ignore aussi; ce n'est donc pas leur rejet qui caractérise l'Anarchisme. Les fins sociales correspondent à l'idée que la grandeur de l'Etat est préférable au bonheur des citoyens; c'est la conception de la Cité antique, celle de la République de Platon, celle de l'Etat hégélien, celle enfin de l'Etat fasciste. Les fins personnelles correspondent aux devoirs de l'homme envers lui-même; mais elles justifient aussi des devoirs de l'individu envers la collectivité, car c'est encore lui-même qu'il sert en servant le groupe dont il fait partie. C'est à cette conception individualiste que se rattachent, non seulement l'idéal anarchiste et, d'une façon générale, l'idéal socialiste, mais aussi l'idéal démocratique. La fin de tout établissement public, disait déjà Sieyès, est la liberté individuelle. Et M. Hauriou, soulignant le rôle des aspirations égalitaires dans la démocratie, la qualifie « un régime individualiste égalitaire ».

Les mots *commandement, obéissance*, sont trompeurs. Que, dans toute entreprise sociale, dans l'activité économique, dans la société civile, il faille des chefs qui assurent l'ordre et l'unité, des compétences dont les lumières profitent à tous, et des exécutants qui, sous la conduite des chefs et des techniciens, aménagent leurs efforts et leur existence, voilà ce que ni la démocratie ni l'anarchie ne contestent. Mais ce qu'elle combattent, c'est la *mystique* du Pouvoir ou de la Propriété. Selon l'idéal de la démocratie moderne, les « dirigeants », le personnel politique ou administratif, les propriétaires sur qui repose la vie économique, ne sont que des *citoyens* remplissant leur *service*. Si de nos jours la démocratie n'est pas socia-

(8) Jèze, *Le dogme de la volonté nationale et la technique politique*, Revvue du Droit Public, 1927, n° 2.

liste, c'est qu'elle voit dans la propriété, non plus, comme au temps des Droits de l'Homme, un droit naturel, droit égoïste, exclusiviste, mais au contraire une fonction sociale. Si elle n'est pas anarchiste, c'est qu'elle ne reconnaît dans les gouvernants que les égaux des gouvernés, c'est qu'elle voit dans l'autorité sociale, non un objet de respect, non un pouvoir de domination, mais une charge sociale ne comportant que des devoirs. Sous la diversité des conceptions, nous retrouvons donc le fonds d'idées commun à la Démocratie, au Socialisme et à l'Anarchie. Liberté individuelle; égalité et justice; solidarité; cohésion et paix du corps social; progrès enfin; voilà les grands principes qui inspirent la pensée politique des peuples civilisés.

Les défenseurs de l'ordre actuel soutiennent que, dans toute la mesure où ces principes peuvent être réalisés, ils le sont dans l'Etat et le Droit modernes. Telle est la doctrine des *archistes* de nos jours. Or, c'est au nom de ces mêmes principes que le Socialisme révolutionnaire condamne l'Etat et le Droit actuels, et veut les détruire.

L'État et le Droit modernes

L'élément caractéristique de l'Etat, ce n'est ni la nation, ni le territoire, ni le service public. La société libertaire, elle aussi, sera une collectivité humaine, fixée sur un sol et au sein de laquelle il sera pourvu à des services publics. L'élément caractéristique du phénomène Etat est *une différenciation au sein de la collectivité*, l'existence d'un *gouvernement*. Ce gouvernement est une *concentration de pouvoirs*. Il provient d'une alliance immémoriale, d'une « assurance mutuelle », selon le mot de Kropotkine, entre le *chef militaire*, assumant la défense armée de la collectivité, et en profitant pour s'en rendre maître, le *juge*, chargé de conserver et d'appliquer les règles de la morale sociale, et exerçant par là une domination effective sur tout le groupe, le *sorcier* ou le *prêtre*, investis du redoutable pouvoir religieux, et le *riche*, détenteur de la terre et de ses fruits, des outils et des produits. Plutôt que de se combattre, ces pouvoirs qui coexistent dans la société préfèrent s'étayer mutuellement, se fondre dans une vaste association de gouvernants, où ils se contrôlent les uns les autres et se garantissent réciproquement leur domination sur les gouvernés. L'Etat concentre aussi les *fonctions*. Il élargit sans cesse le cercle de ses attributions, et, par là, son emprise sur la vie du pays. Enfin l'Etat est conquérant. Il cherche à assujettir à son autorité unique un nombre toujours plus grand

d'individus, un territoire toujours plus vaste. Et il est de sa nature d'augmenter sans cesse sa puissance, sa centralisation, et l'étendue de son empire.

Voilà ce qu'est l'Etat, par opposition aux institutions populaires, spontanées, et aux liens fédératifs, que Kropotkine recherche dans le passé, dans les clans et tribus primitifs, dans les communes de village, dans les cités libres du Moyen-Age, et qu'il voit aussi, dans l'avenir, suffisant à réorganiser la vie sociale. Défini par l'autorité et la centralisation, l'Etat est la négation même des principes d'autonomie, d'égalité et d'entr'aide. Suivant ces principes, chacun devrait être son propre maître, et les services publics seraient assurés, sur place, par libre entente.

Comment s'explique que quelques-uns aient pu acquérir une telle prépondérance? Les gouvernants se sont imposés à la masse, principalement par l'exercice de la violence, héritage de la bestialité primitive, et à la faveur des croyances religieuses qui ont conduit les peuples à accepter leur domination. En outre, dans la société politique comme dans la famille, l'autorité a eu sa raison d'être tant qu'elle a correspondu à une supériorité effective, tant qu'elle a été dévolue aux plus aptes à protéger et à nourrir le groupe, à y faire régner la paix et la prospérité par leur sagesse, leur esprit de décision et leur énergie. Au cours des temps elle a donc été « un mal historiquement nécessaire » pour policer les hommes ignorants, cruels, avides. Mais elle s'est cristallisée, figée dans les institutions politiques; elle a survécu à son rôle; et maintenant, devenue inutile et nuisible, elle constitue une atteinte permanente à la dignité et à la liberté de l'individu, une entrave au progrès.

Les gouvernants exercent leur pouvoir en émettant des normes juridiques. La règle de droit est une règle de conduite, adressée au gouverné par une autorité qui lui est extérieure et supérieure, et qu'il doit accepter et observer telle quelle, sans avoir le choix de la rejeter ou de la faire sienne après examen. Un bon nombre de ces règles sont générales et impersonnelles, émises par les groupements pour être respectées indistinctement par tous les membres du corps social; et celles qui sont particulières, qui s'adressent seulement à tel individu déterminé, sont subordonnées aux règles générales, dont elles constituent simplement l'application. La règle de droit est assortie d'une sanction : elle s'impose par la force. — Dans une certaine mesure, elle est un simple moyen pour les gouvernants de défendre leurs privilèges, de réaliser leurs intérêts particuliers. Mais il faut reconnaître, d'autre part, qu'elle a longtemps joué le rôle de substitut de l'adaptation sociale imparfaite. L'Etat et son Droit

apparaissaient comme nécessaires parce que suppléant aux défaillances de la moralité et de l'intelligence individuelles. L'individu, s'élevant sans cesse en conscience, en initiative personnelle, en sens social, les rendra superflus. La norme juridique est en effet incompatible avec la Morale anarchiste, puisque, au lieu de se présenter comme conditionnelle, elle s'impose sans discussion au sujet, qui dès lors ne trouve plus le mobile de son action en lui-même. Elaborée d'avance, identique pour tous, elle est par définition mal adaptée aux situations individuelles, aux circonstances particulières. Dans chaque cas, l'étude de la réalité fait ressortir une ligne de conduite particulièrement indiquée du point de vue de la justice et de l'utilité. Et de deux choses l'une. Ou la norme juridique est exactement semblable à cette règle qui découle de la « nature des choses » et des fins que le sujet se propose; et alors la norme juridique est inutile. Ou elle s'écarte de cette règle idéale; et alors elle est nuisible et oppressive, car c'est la règle *conforme à la nature des choses appréciée en fonction des fins du sujet* qui devrait prévaloir.

En cherchant l'essence de l'Etat (fût-il le plus républicain et le plus démocratique) et de son Droit, on voit donc, selon l'Anarchisme, qu'ils reposent sur la méfiance de l'homme envers l'homme, la violence et l'égoïsme; qu'ils engendrent la souffrance, et qu'ils rendent l'homme mauvais. Ils détruisent en lui les germes de la bienveillance, de la solidarité. Ils brisent ses ressorts moraux, sa volonté, son initiative. Ils font de l'individu un esclave ou un maître. Ils sont le Mal.

Mais l'homme n'est pas parfait! objecte-t-on. Il ne pourrait vivre sans gouvernement. — Les anarchistes répondent qu'il y a contradiction à dire que l'homme est incapable de se conduire lui-même, mais qu'il est assez bon pour jouer le rôle de gouvernant ou pour se désigner des maîtres comme électeur. — Leur dira-t-on que les gouvernants représentent une élite? Les anarchistes ne le pensent pas; ils ne voient aucune raison pour qu'il en soit ainsi, pas plus dans le gouvernement représentatif avec suffrage universel que dans tout autre mode de recrutement des gouvernants.

Leur reprochera-t-on, enfin, la contradiction inverse de celle qu'ils relèvent chez leurs adversaires? Les anarchistes critiquent l'autorité impartie à certains hommes, parce que ceux-ci peuvent être malhonnêtes ou incapables, — et ils veulent créer l'harmonie sociale par la libre activité et l'entente volontaire de tous les hommes, quelle que puisse être leur immoralité ou leur incompétence! Mais ils rétorquent qu'il est beaucoup plus facile et plus naturel de bien connaître et conduire ses propres affaires que celles d'autrui. En

outre, l'homme est un mélange de bon et de mauvais. Le gouvernement (surtout la République démocratique) se présente comme un correctif à cette imperfection partielle; en même temps, il prétend éduquer le citoyen. Les anarchistes estiment au contraire que ce sont justement les institutions actuelles qui favorisent le développement des pires tendances de l'homme, et que la pratique de l'obéissance et l'exercice du pouvoir l'abaissent, au lieu qu'un régime anarchiste, sans propriété et sans hiérarchie, ne laisserait s'épanouir que ses meilleurs penchants.

Ainsi, l'Etat n'est qu'un obstacle au développement de la société. Il est son parasite. Par la bureaucratie et le militarisme, il s'implante sur elle, pompe ses forces vives, s'enfle, cherche à l'absorber toute entière, à maîtriser et à contrôler ses moindres mouvements, à étendre son pouvoir et ses attributions. Il n'est bon qu'à inhiber, qu'à entraver. C'est à peine s'il peut faire face aux innombrables tâches qu'il a entreprises. Son administration n'est que coûteuse et défectueuse. Pour le moindre détail, il faut établir cinquante papiers, mobiliser quinze fonctionnaires des administrations centrales. Toute l'activité du pays vient s'engorger dans les cartons des tribunaux et des bureaux.

Et pourtant la Société existe et progresse, *en dehors* de l'Etat, *contre* l'Etat, ce qui prouve bien qu'il ne sert qu'à garantir les privilèges des puissants. Les inventions des techniciens, les recherches des savants, les chefs-d'œuvre de l'art, les philosophies, les travaux de l'industrie et de l'agriculture, tout cela se fait sans les politiciens et les fonctionnaires; c'est à l'initiative et au labeur des particuliers qu'on le doit; et c'est cela qui constitue la vie *réelle* de la Société. On allègue que l'Etat garantit la possibilité de ce travail pacifique des individus en s'instituant le gardien de la morale sociale, de la tranquillité et de la sécurité? Mais ce ne sont ni la prévention ni la répression d'Etat qui assurent le respect de la morale sociale. Les lois contraires au sentiment public ne sont pas obéies. L'opinion publique est la grande puissance qui arrête, qui impulse, qui guide les individus, sans qu'il soit besoin pour cela de la codifier dans des textes rigides, morts. Actuellement, elle est encore parfois faussée par une éducation imparfaite, par des institutions de violence ou de routine; mieux éclairée, elle sera le régulateur unique de la Société future. — Ce ne sont pas les héros qui font l'histoire ou l'actualité. Ce ne sont ni les grands soldats, ni les hommes d'Etat illustres, dont les manuels nous racontent en détail les faits et gestes. Ce ne sont pas non plus les masses, les foules, prises comme entités. Mais c'est la rencontre, la fusion dans le creuset de la vie sociale, des millions

d'individualités, chacune avec ses possibilités, ses espoirs, ses directives originales. Et ces individualités agissent, soit isolément (ce qui est exceptionnel), soit, d'une façon très générale, *par association volontaire*. Elles pratiquent l'entr'aide spontanée, que ce soit pour le gain (sociétés de commerce), pour le jeu, le sport, le voyage, l'art, pour le travail et la défense des intérêts (coopération, syndicats ouvriers et patronaux, ligues d'usagers, assurances mutuelles), pour la recherche de la vérité et la pratique du bien (associations scientifiques, politiques, religieuses, philanthropiques). En tout et partout, les hommes s'associent, mettent en commun, sur un pied d'égalité, leurs sentiments, leurs idées, leurs efforts, et parviennent ainsi, sans maître, par leur propre action, à réaliser les fins qu'ils poursuivent.

Voilà la vie sociale, concrète, multiforme. Sa perpétuelle évolution est due aux mouvements infinis des nomades sociales, à leur regroupement incessant dans des formes toujours nouvelles, en même temps que la constante solidarité qui relie ces monades fait la cohésion et la continuité du corps social. L'Etat, lui, n'est qu'une abstraction gigantesque, une *universalité dévorante* (Bakounine). Il prétend défendre les intérêts généraux, - et, en leur nom, il sacrifie les intérêts particuliers, les réalités individuelles, dont les intérêts généraux et la réalité sociale ne sont que l'enchevêtrement complexe (9).

Ces vices, plus ou moins sensibles dans les diverses formes d'Etat, sont inhérents à toutes. Mais c'est ici que surgissent les doctrinaires de la Démocratie. Il y a, proclament-ils, une forme d'Etat qui, sans éviter ces maux, a pour mission de les corriger et de les faire disparaître progressivement; elle se perfectionne d'elle-même, du seul fait qu'elle est et qu'elle dure; et, dans les limites (vite rencontrées) du possible, elle réalise l'idéal individualiste et égalitaire. Cette forme est le *gouvernement représentatif avec*

---

(9) Les anarchistes insistent fréquemment sur cette idée que l'Etat, étant, par essence, au-dessus des intérêts individuels, est fatalement amené à ignorer les situations concrètes qui constituent la seule réalité, et, ainsi, dessert l'intérêt général au lieu de le servir. Voici un exemple. Il est dans la logique de la notion d'Etat que la loi soit la même pour tous; et d'ailleurs, puisqu'il y a des gouvernants, c'est la seule garantie que l'on possède contre leur arbitraire. Mais en réalité il n'y a pas une seule loi qui soit bonne pour *tous* les individus. La législation est donc mauvaise, puisqu'elle traite de la même façon, qu'elle uniformise artificiellement les attardés, les ignorants, les malfaiteurs, et les meilleurs par l'intelligence et la moralité !

suffrage universel et régime parlementaire. Les citoyens se choisissent librement des représentants, qui vont, à leur place, faire les lois et exercer une surveillance vigilante sur le pouvoir exécutif; lorsque ces représentants décident, c'est comme si les citoyens eux-mêmes avaient ordonné; et c'est là la vertu du régime démocratique.

Pure illusion! déclarent les anarchistes. Le gouvernement représentatif a été l'instrument de la lutte du capitalisme contre la féodalité et contre l'absolutisme monarchique. Sa signification, dans l'évolution progressive de l'humanité, a été d'abolir ces régimes anciens, d'initier les citoyens à la vie publique. A présent, son temps est fini. Il doit céder la place au régime nouveau, qu'il a rendu possible et nécessaire. De même, en effet, que l'expérience prolongée du régime capitaliste a permis de mettre à nu l'erreur de l'Ordre naturel et les maux de la propriété privée, et d'aboutir ainsi au Socialisme, l'expérience prolongée des démocraties modernes permet la critique du gouvernement représentatif, — fût-ce dans ses formes les plus perfectionnées, fût-ce avec tous les correctifs qu'on propose d'y apporter : initiative populaire, referendum, systèmes électoraux divers, représentation professionnelle.

Cette expérience conduit donc à l'Anarchisme.

Elle révèle le néant de la fiction démocratique, qui est plus dangereuse peut-être que l'oppression avouée. Dans des républiques démocratiques comme la France et les Etats-Unis, l'oligarchie financière qui gouverne se pare de la fiction démocratique et exerce une dictature déguisée.

Comme tout gouvernement, le gouvernement représentatif n'est que l'expression d'inégalités sociales. Le suffrage universel n'y change rien. Il épargne aux rivaux qui se disputent la prépondérance, les coups de force et les révolutions. A travers lui, c'est le plus puissant compétiteur qui l'emporte. Mais le peuple ne trouve dans le suffrage universel aucune liberté. Sa liberté consisterait à détruire l'oppression, non à départager les candidats. Peu instruit, et dépendant matériellement et intellectuellement des capitalistes, le peuple renvoie au pouvoir les mêmes politiciens qui en descendent, ou d'autres tout pareils; par leur intermédiaire, la domination des intérêts particuliers des « puissances d'argent » qui les manœuvrent se perpétue. Le gouvernement représentatif n'a donc d'autre mission que de protéger les privilégiés dont il est la chose.

Est-ce lui qui a donné au peuple les précieuses *libertés*, — liberté individuelle, liberté de la presse, liberté syndicale, etc., dont il jouit? Non. Ces libertés ont été conquises par la force, et c'est sous la

menace d'un soulèvement populaire que les gouvernants les respectent; la preuve en est qu'ils les violent quand ils le peuvent.

Le suffrage consiste à abdiquer l'initiative et la décision des affaires entre les mains d'autrui, à se donner soi-même un maître. — Dire que ce maître représente l'électeur, c'est, suivant le mot de Considérant, une « mystification ». L'électeur n'a le droit, ni de lui donner des instructions impératives, ni de le révoquer. Donc, quand le député fait des lois, chasse ou habilite des ministres, il fait ce qu'il veut, non ce que veut l'électeur. Il est vrai que la menace de la non-réélection pèse sur lui; mais tant de pressions déterminent les votes que cette menace ne signifie pas grand'chose; la seule ressource de l'électeur serait d'ailleurs de se choisir un autre représentant, qui agirait exactement comme le premier.

De quelles directives va s'inspirer l'activité du député? — Des intérêts des électeurs de sa circonscription? mais ils sont multiples, contradictoires. Des intérêts généraux? mais à quoi les reconnaître? En fait, le député servira surtout ses intérêts propres, et ceux de *certains* de ses électeurs : les plus influents. — Les idées, sur lesquelles il a été élu? Elles subissent l'influence du milieu parlementaire. Le député apprend, s'il ne la connaissait déjà, la valeur des relations et des échanges de services. Il se livre à des marchandages. Il fait des concessions. A la Chambre, et bien plus encore s'il parvient au ministère, il éprouve le vertige du pouvoir, qui corrompt les meilleurs. Ses conceptions évoluent. De révolutionnaire, il devient réformiste; de socialiste, bourgeois. — Fatalement, il *trahit* à la fois ses « mandants » et ses idées.

L'idée de *représentation* se heurte aussi à un autre argument. Prenons en exemple les chiffres de 1893. La France à cette époque comptait 38.343.192 habitants. Un certain nombre de ceux-ci étaient dépouillés du droit de vote, soit à raison de leur âge, soit à raison de leur sexe, soit à raison de certaines condamnations; plus des deux tiers des habitants étaient ainsi privés de représentants. Sur les 10.446.178 électeurs inscrits, plus de la moitié (5.932.687 voix) était également privée de représentants, par suite d'abstention, de suffrage nul, ou de vote pour des candidats non élus. — Sont-ce d'ailleurs tous les députés qui font les lois et les ministères? Non, c'est la majorité ; parfois ce sont les quelques voix dont l'appoint forme la majorité qui décident de tout. Ce sont donc les représentants d'une infime minorité d'électeurs qui gouvernent la France. — « Voilà bien le comble de l'universalité du suffrage! »

On pourra, sans doute, mieux aménager le suffrage, rendre les

majorités plus sincères en accordant le droit de vote à de nouveaux électeurs (par exemple, aux femmes), en cherchant à représenter à la Chambre un plus grand nombre des votants (systèmes de Représentation Proportionnelle). Supposons qu'on arrive à faire gouverner le pays par les mandataires de la majorité des habitants. La loi de la majorité est-elle celle de la justice? Les anarchistes se refusent à l'admettre *a priori* (10). La recherche des majorités dans le corps électoral et dans le corps parlementaire a pour seul effet de niveler la représentation nationale, d'amener le triomphe des opinions moyennes, de bannir toute audace et toute originalité; c'est le régime des médiocrités.

D'ailleurs, les députés sont fatalement incompétents. La délégation générale et permanente qui leur est donnée les conduit (surtout du fait de la centralisation territoriale et fonctionnelle qui caractérise le régime d'Etat moderne) à statuer sur une énorme quantité d'affaires qu'ils ignorent absolument. En face de la complexité de la besogne, ils s'en remettent naturellement, dans une large mesure, aux commissions parlementaires et aux bureaux de l'Administration. Enfin, d'une façon générale, le pouvoir législatif, dérouté par l'abondance et la difficulté des questions à résoudre, tend à laisser la prépondérance à l'exécutif, et, au besoin, à s'abandonner à la direction d'un « homme à poigne ».

Et, par les députés, les commissions, les ministres et les bureaux, ce sont les « puissances d'argent » qui exercent sur toute la vie politique et administrative l'influence décisive : la *contrainte politique* est le reflet et l'un des moyens de la *contrainte économique*.

---

(10) « Il semble bien que le nombre ne soit pas d'un grand poids en ces matières. » (Noël Kroujok, *Contrainte politique*, « l'Art Social », oct. 1896. Il cite la Déclaration des Droits de 1793 : « Il y a oppression contre le corps social quand un seul de ses membres est opprimé »). — « En 1529, à la Diète de l'Empire, à Spiers, on proclama un principe dont la portée était bien plus grande qu'on ne le soupçonnait alors : *Dans beaucoup de cas, la majorité n'a pas de droits sur la minorité, parce que la chose ne concerne pas l'ensemble, mais chacun en particulier.* Si l'on avait agi d'après ce principe, il n'y aurait plus eu tant de contrainte et de tyrannie. » (D. Nieuwenhuis, le *Socialisme en danger*). — « Au regard de la vérité et de la justice, le nombre ne doit compter pour rien et un seul peut avoir raison contre cent, contre cent mille, contre tous... Lorsqu'on aura trouvé, grâce à l'expérience, la meilleure solution de tel ou tel problème donné, il s'agira de persuader les gens en leur démontrant pratiquement la chose, et non pas de les écraser sous le poids d'une majorité de suffrages. Est-ce que cela ne vous ferait pas rire aujourd'hui si l'on appelait les citadins à voter sur l'époque à laquelle on doit faire les semailles, alors que c'est une chose déjà consacrée par l'expérience? Et si cette chose n'était pas encore parfaitement fixée, faudrait-il recourir pour le faire au vote, et non à l'expérience? » (Malatesta, *Entre paysans*).

De ce réquisitoire apparemment violent et maintes fois reproduit par l'Anarchisme, tous les éléments se retrouvent chez les amis les plus sincères et les plus clairvoyants de la République démocratique. Mais les libertaires taxent ces *archistes* d'illogisme. Où voit-on que le système puisse s'améliorer, et qu'il tende à éduquer et affranchir les citoyens? Il n'en est rien, puisque, précisément, le mal réside dans l'abdication par ceux-ci de leur souveraineté au profit des politiciens et des institutions, et que leur seule participation à la vie politique consiste à passer tous les quatre ans devant une urne pour se choisir des oppresseurs. Aucune réforme ne rendra les députés plus vertueux qu'ils ne sont; aucune n'empêchera l'exercice du pouvoir de les corrompre; aucune ne les rendra omniscients. Et ce n'est pas en votant indéfiniment que l'électeur deviendra plus instruit ou plus apte à gérer les affaires publiques.

Il faudrait pourtant bien se contenter de palliatifs, si les doctrines socialistes révolutionnaires n'admettaient la possibilité de travailler à faire surgir une société sans gouvernement.

La doctrine politique du Marxisme

Comment se fait-il que le Marxisme, qui partage l'idéal antiautoritaire de l'Anarchisme, et qui reconnaît avec lui que la différenciation en gouvernants et gouvernés est un fait de pure force, aboutisse à une conclusion pratique aussi autoritaire que la *dictature du prolétariat,* qui est une tyrannie exercée sur un pays et une population par les théoriciens et les militants d'un Parti? C'est que le Marxisme ne croit pas que pour l'instant on puisse réaliser l'idéal libertaire, *ni même s'en rapprocher.* On n'a que le choix entre l'Etat actuel, — qui, sous le masque démocratique, fait peser, de plus en plus rigoureuse, la dictature capitaliste, et qui évolue vers le fascisme, — et la Révolution prolétarienne, — qui instaurera un absolutisme nouveau. De toute façon, la *liberté* est remise à plus tard. Le seul progrès possible est le remplacement de l'Etat bourgeois par un Etat ouvrier, se consacrant à la réalisation du socialisme, et préparant ainsi le règne futur — et si lointain ! — de la *liberté.*

Cette vue pessimiste est fondée sur le matérialisme historique. Selon cette doctrine, l'Etat, et le Droit (qui n'est que l'ensemble des normes émises et sanctionnées par les organes de l'Etat), sont des phénomènes historiques appartenant à la *superstructure* sociale (comme la religion, la morale, l'art, etc.). Leur signification réside

dans la lutte de classes. L'Etat est la forme que prend la Société quand elle a atteint un stade caractéristique de son évolution : quand elle s'est *divisée en classes*. Et c'est de ce point de vue que le matérialisme historique reprend l'analyse des éléments constitutifs de l'Etat.

Il considère notamment comme significatif ce fait que la société étatique est une société fixée sur un territoire et partagée en circonscription territoriales. Libéré de l'ancienne organisation familiale et religieuse des clans et des tribus, l'individu n'est plus défini dans la société que par sa situation économique, que par sa classe: le passage de la forme clans à la forme circonscriptions territoriales indique l'emprise désormais exclusive du monde économique sur les individus.

Quant à la différenciation en gouvernants et gouvernés, elle est causée par le partage de la société en classes antagonistes. Le désordre social, qu'engendrent la lutte des classes et l'incohérence de la vie économique, nécessite seul l'existence de l'Etat. Car, s'il ne s'agissait que d'assurer la police, de faire respecter les contrats, de réprimer les actes antisociaux ou de pourvoir aux services publics, l'existence d'une force spéciale de coercition, c'est-à-dire de l'Etat, serait inutile. L'action spontanée du peuple y suffirait (11). Mais cette coopération spontanée de tous les individus est impossible, puisque la société est déchirée en classes ennemies. Et les privations, la misère et l'exploitation, causées par cette lutte des classes, provoquent la multiplication des infractions. L'Etat est donc indispensable; il ne disparaîtra pas avant que l'antagonisme des classes ait lui-même disparu. Il est inutile de chercher à l'abolir par un décret ou un coup de force; on n'abolit pas un phénomène naturel. De lui-même, quand il sera devenu inutile, il *s'éteindra* (12). Il ne peut périr que de sa belle *mort*.

---

(11) Ch. Rappoport a relevé avec justesse tout ce qu'il y a d'*anarchiste* dans cette thèse de Marx que « l'Etat, comme tel, n'existe pas à proprement parler », parce qu' « il n'y a pas de fonctions d'Etat qui lui soient propres en tout temps et en tout lieu ». Labriola présente la même thèse sous cet autre aspect. Dans la conception marxiste, dit-il, « l'Etat a été réduit à n'être qu'un complément nécessaire de certaines formes économiques déterminées, et ainsi se trouve éliminée pour toujours la théorie qui voulait y voir un facteur autonome de l'histoire ». (*Essais sur la conception matérialiste de l'histoire.*) Voir : Ch. Rappoport : *Le Socialisme et l'Evolution des Idées politiques* (*Rev. Socialiste*, sept. 1901) et *les Problèmes de Bernstein* (id., nov. 1901); voir aussi, au sujet de la thèse de Bernstein, les Essais d'Ernest Seillière sur *Littérature et Morale dans le Parti Socialiste allemand*, Plon, 1898, p. 188-229.

(12) C'est cette disparition totale et inévitable de l'Etat que Bernstein, s'écartant du véritable Marxisme, niait lorsqu'il parlait de l'avènement d'un

Il y a diverses formes d'Etat, déterminées par la structure sociale. A chaque moment de l'histoire, la classe dominante et exploiteuse s'empare de l'Etat et du Droit et les utilise à son profit contre la classe asservie et exploitée. Ainsi l'Etat et le Droit modernes sont l'instrument de la bourgeoisie : Etat de classe, police de classe, justice de classe, telles sont les réalités que déguise la République démocratique (13). Sur ce point, le Marxisme se rapproche beaucoup de la thèse anarchiste. Par contre, il s'oppose complètement à cette dernière, quand il affirme que l'Etat ne peut être supprimé d'un coup, et qu'il n'est possible d'abolir violemment telle forme d'Etat, que pour lui en substituer une autre.

Aussi, le Marxisme se mêle-t-il à la lutte politique. « La meilleure forme politique, écrivait Marx, est celle où les antagonismes sociaux ne seront ni masqués, ni comprimés violemment, mais où ils pourront se développer, se débattre, se combattre librement, et où ils trouveront par la lutte leur solution ». C'est la République démocratique, au sein de laquelle le prolétariat peut le mieux se préparer à l'assaut final. Et le jour où ils en auront la force, les travailleurs s'empareront du pouvoir politique, et s'en serviront, beaucoup plus franchement et oppressivement que la bourgeoisie, pour réaliser leurs buts. Mais ces buts sont l'écrasement des adver-

---

Etat populaire, démocratique, qui réglerait la production et la répartition et garantirait la liberté de tous les citoyens. Et c'est l'affirmation de cette disparition qui a permis de voir dans Marx et Engels des *anarchistes*. — Voir Lénine, *l'Etat et la Révolution*. — Il faut noter les protestations qu'élevèrent sur ce point Marx et Engels contre le programme de Gotha (1875) de la Social-Démocratie allemande. En rédigeant ces protestations, ils ne perdaient pas de vue que les anarchistes les tenaient pour responsables de tout ce qui se passait dans le mouvement ouvrier allemand. Aussi tenaient-ils à se désolidariser des erreurs social-démocratiques. Le contrôle exercé par l'opposition anarchiste a donc contribué à la condamnation par Marx des doctrines étatistes de la Social-Démocratie. — Dans une lettre de 1875 à Bebel au sujet du programme de Gotha, Engels dit que tant qu'il subsistera un Etat, bourgeois ou prolétaire, on ne pourra parler de liberté, mais que du jour où celle-ci existera il n'y aura plus d'Etat; et pour désigner ce stade lointain, il préfère à l'expression *d'Etat populaire* celle de *Commune* (*Gemeinwesen*).

(13) Marx et Engels insistent sur l'idée que l'Etat et le Droit, non seulement ne font jamais que servir, sous le masque de l'intérêt général, des intérêts particuliers, mais encore tendent naturellement à prolonger la domination de ces intérêts dans l'évolution sociale incessante, à perpétuer de vieux rapports. Chaque nouvelle fraction sociale arrivant au pouvoir est obligée, d'abord de nier la stabilité et la permanence nécessaires des formes politiques et des règles juridiques, afin d'instituer, à la place des anciennes, celles qui lui sont favorables, — ensuite, d'affirmer à nouveau cette stabilité nécessaire pour défendre ses propres institutions contre les intérêts montants qui viennent lui disputer le pouvoir. (Voir Marx, *l'Allemagne en* 1848, éd. française, Schleicher, 1901, p. 220; et Engels, lettre du 18 nov. 1884, reproduite dans *Revue Marxiste*, mai 1929).

saires du prolétariat et l'édification du socialisme. En les réalisant, la dictature du prolétariat supprimera les classes et leur antagonisme, et, par là, créera les conditions pour l'*extinction* et la *mort de l'Etat* (14). L'Etat prolétarien est ainsi la dernière des formes historiques de l'Etat. Quand il aura duré un certain temps, la disparition de l'exploitation capitaliste, la discipline socialiste auront fait naître une habitude d'observer les règles simples et fondamentales de toute société humaine, qui rendra inutile tout appareil spécial de coercition destiné à en assurer le respect. En même temps, la concentration des pouvoirs aux mains de quelques-uns aura disparu. L'Etat prolétarien, après avoir été le plus autoritaire et le plus centralisé de tous, se sera *dilué*. Il n'y aura plus de privilégiés et de hiérarchie. Tout le monde prendra spontanément part à la surveillance, à la comptabilité, à l'enregistrement et au contrôle de la production et de la répartition, comme à la répression des actes antisociaux. Ce sera la phase supérieure de la société communiste, la réalisation de la fameuse prédiction du *Manifeste* : « A la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.»

Ces principes sont à l'heure actuelle appliqués sur un territoire

---

(14) C'est au cours de cette période que *l'intervention du pouvoir gouvernemental dans les rapports sociaux devient alors superflue dans toutes les branches l'une après l'autre et disparaît d'elle-même*, et qu'*au lieu de régner sur les personnes, le Gouvernement prend en mains l'administration des choses et la direction de la production* (Engels, *Antidühring*). — « Sur la suppression de l'Etat, comme *but*, nous sommes complètement d'accord avec les anarchistes », — mais « nous affirmons que, pour atteindre ce but, il est indispensable d'utiliser provisoirement *contre* les exploiteurs les instruments, les moyens et les procédés du pouvoir d'Etat, de même que, pour supprimer les classes, est indispensable la dictature provisoire de la classe opprimée ». (Lénine, l'Etat et la Révolution.) Dans un article de 1873 cité par Lénine, Marx raille les anarchistes qui pensent que le maintien d'un pouvoir après la Révolution est contraire aux principes, et déclare que, sans s'inquiéter de savoir s'ils commettent *un crime de lèse-principes*, les ouvriers *resteront armés* pour briser la résistance de la bourgeoisie, — ce qui constitue une forme révolutionnaire et passagère d'Etat. (Jusqu'à présent, observe Engels, quelque part, les révolutions françaises ont toujours été suivies d'un désarmement des ouvriers par les bourgeois, désarmement qui était nécessaire pour que le pouvoir d'Etat restât aux mains de la bourgeoisie). — Engels s'écrie, en parlant des anarchistes : « Ont-ils jamais vu une révolution, ces messieurs? La révolution est indubitablement la chose la plus autoritaire qui soit possible. La révolution est l'acte par lequel une partie de la population impose sa volonté à l'autre à l'aide des fusils, des baïonnettes et des canons, c'est-à-dire de moyens on ne peut plus autoritaires. » Les anarchistes « veulent que l'Etat politique soit supprimé tout d'un coup, avant que soient supprimées les conditions qui l'ont engendré ».

étendu et une population nombreuse. L'Etat soviétique nous offre le spectacle de la *dictature du prolétariat* luttant contre le Capitalisme, en Russie même et sur le plan international. Les juristes de cet Etat ont construit une théorie juridique, politique et révolutionnaire de l'Etat qui n'est que le commentaire des thèses marxistes et léninistes que nous venons d'exposer (15).

(15) Les *Codes* et la *Constitution* de l'U. R. S. S. ont été publiés dans la Bibliothèque de l'Institut de Droit Comparé de Lyon, Giard, éditeur. — Voir Mirkine-Guetzevitch, *la Théorie générale de l'Etat Soviétique*, Giard, 1928. — Le pouvoir dans l'Etat Soviétique est exercé dans l'intérêt d'une classe par un Parti, le Parti Communiste. Le Droit y est dominé non par l'idée des *droits naturels* de l'individu, ou par celle de la *solidarité sociale*, mais par le but révolutionnaire : triomphe du prolétariat et édification du socialisme. Les théoriciens soviétiques posent en principe que le Droit n'est qu'une technique du pouvoir, un mode d'exercice de la force, un moyen de réaliser l'*idée*, quelle qu'elle soit, qui inspire et guide la *force*. Aussi le Droit soviétique rejette-t-il les principes que le Droit bourgeois avait dégagés et tendait à regarder comme intangibles. Par exemple, il n'admet pas la séparation des autorités législatives et exécutives, car l'unité du pouvoir est plus conforme aux intérêts de la classe ouvrière. Il n'admet pas les Droits de l'Homme; il ne reconnaît *a priori* aucun droit à l'individu. Un auteur soviétique proclame notamment, contrairement au principe du Droit occidental d'après lequel *tout ce qui n'est pas défendu est permis*, que « tout ce qui n'est pas autorisé n'est pas permis », car, dit-il, « au rebours de la doctrine européenne, nous affirmons que le sujet du pouvoir, la source du Droit, c'est l'Etat et non l'individu ». Le Droit soviétique n'admet *a priori* aucune *liberté* (presse, association, etc.); il n'admet pas non plus l'*égalité*, et traite différemment les bourgeois, les travailleurs, et les privilégiés membres du Parti. Il n'estime pas non plus avoir à s'inspirer de règles qui se dégageraient naturellement de la vie en société. Les juristes soviétiques attaquent violemment la doctrine de M. Duguit. (« Il a essayé, disent-ils, de substituer quelque chose de plus moderne à la doctrine périmée de la souveraineté de l'Etat, afin de fortifier les positions idéologiques de l'Etat bourgeois... Sa théorie est une tentative de voiler, de masquer les contradictions de la société capitaliste, en représentant cette société, minée par le désir du lucre et déchirée par la lutte des classes, comme une collectivité fondée sur le principe de la solidarité sociale; représentant la propriété capitaliste comme l'exercice d'une fonction sociale, et l'Etat impérialiste et militariste comme une institution qui cesse d'être un pouvoir, ...la doctrine de Duguit... répond pleinement à l'époque du capital financier »). Le Droit soviétique n'est même pas essentiellement général, impersonnel, permanent. La *clausula rebus sic stantibus* lui retire toute stabilité. Les administrateurs et les juges peuvent modifier le Droit en considération des affaires qu'ils ont à résoudre. La loi est l'opportunité, ou elle cesse de valoir en tant que loi; l'opportunité fait loi. La *conformité au but révolutionnaire*, telle est la norme fondamentale à laquelle toutes les autres sont subordonnées. Comme le fait remarquer M. Lescure, l'intérêt de classe joue le rôle d'un droit naturel, en U. R. S. S., au même titre que la liberté de l'individu dans la Révolution française. — Il ne faut point oublier que toute cette violence n'est dans la théorie marxiste, qu'une étape vers une société libertaire et égalitaire. Plus profondément encore que l'intérêt de classe, la véritable norme fondamentale du Droit soviétique est cet *impératif catégorique de briser tous les liens dans lesquels l'homme apparaît comme un être avili, humilié ou dédaigné*, dont parlait Marx. Le tout est de savoir comment briser ces liens. Ici, comme dans Rousseau, on *force les hommes à*

L'Anarchisme, nous le savons, combat *tout* Etat et *tout* Droit, fussent-ils prolétariens. Il nie que, comme le croit le Marxisme, le point de vue de la liberté soit actuellement hors de cause, et que la dictature ouvrière soit un détour nécessaire. Il croit au contraire que les éléments créateurs d'une société sans autorité existent déjà dans la moralité, la socialité et l'initiative; que ces éléments se développent sans cesse; et qu'en les étouffant la dictature prolétarienne, loin de la favoriser, constitue un obstacle à la réalisation de cette société idéale.

Le fédéralisme anarchiste

Selon les anarchistes, la société de l'avenir reposera principalement sur la *commune*. La solidarité matérielle, intellectuelle et morale qui existe entre toutes les parties du monde civilisé moderne assurera d'ailleurs entre les différentes communes une étroite interdépendance de fait. L'individu appartiendra à des groupements innombrables, plus ou moins stables, formés au gré des circonstances et des affinités, dans la commune et d'une commune à l'autre. Les groupes les plus importants seront les associations de producteurs agricoles et industriels. L'indispensable liaison de ces groupements vitaux s'établira dans les cadres naturels de la commune (fédération d'associations locales), de la région (fédération de communes), de la nation (fédération de régions). Tous ces liens d'association et de fédération qui réuniront individus et groupements seront purement volontaires, toujours révocables ou modifiables. Bref, c'est l'organisation *de bas en haut*, c'est *l'unité dans la liberté*, par le fédéralisme. Ainsi sera instauré un milieu où nul ne pourra s'arroger le pouvoir. La supériorité naturelle de chacun dans tel ou tel domaine ne pourra jamais devenir oppressive pour ses compagnons; car, le jour où un individu tenterait de s'imposer, les autres le quitteraient immédiatement pour reformer d'autres groupes d'où l'autorité serait exclue. A la centralisation, à la cristallisation, à la rigidité des institutions, qui caractérisent les sociétés étatiques, succéderont la décentralisation totale et la mobilité perpétuelle des organismes, l'évolution incessante, la vie.

Cette société sera fondée sur la bonne foi, la sympathie, la puissance de l'opinion publique, la confiance mutuelle, l'initiative person-

---

être libres; comme dans les mystiques anciennes, où la soumission et la misère présentes achetaient la félicité d'une vie future, on asservit l'humanité *aujourd'hui* pour l'émanciper et l'exalter *demain*.

nelle. La seule « autorité » reconnue sera faite de compétence : ce sera celle du cordonnier en matière de chaussures, celle du savant en matière de science. Pour l'exécution des travaux, il faudra des directeurs, répartissant les tâches et surveillant l'ensemble. Mais ces directeurs seront toujours révocables au gré de leurs subordonnés. Ce sera une « autorité » *mutuelle, par roulement,* passagère, volontairement acceptée. L'individu sera libre de suivre ou de ne pas suivre les conseils des savants, les indications des chefs d'ateliers. Il ne sera pas obligé de se conformer à ces normes par respect pour leurs auteurs ou par crainte des sanctions. S'il s'y conforme, c'est que son intelligence sélectrice, sa loyauté envers la parole donnée ou sa volonté d'aboutir lui en auront démontré l'utilité.

Ainsi la question politique devient surtout une question psychologique (16). Cependant, quelles que soient sa haute moralité et son intelligence, l'homme ne saura pas toujours comment se comporter dans ses relations avec ses semblables. Mais ici encore la Science viendra à son secours. Au Droit actuel caractérisé par l'*impératif juridique,* aura succédé une science de la morale sociale et des rapports sociaux. Des règles de conduite s'offriront à l'adhésion de l'individu. Ces règles seront *coutumières,* c'est-à-dire qu'elles se seront spontanément dégagées de la vie collective (elles existent déjà), et qu'elles offriront une certaine souplesse permettant de les modifier, de les adapter opportunément à chaque situation concrète. Elles sont et elles seront d'ailleurs, en partie, passées à l'état d'*habitude.* — Par définition, un rapport social met en jeu *plusieurs* individus. S'ils ne tombent pas d'accord du premier coup sur la conduite à suivre, et s'ils ne parviennent pas, après une discussion, à une entente, on se trouvera en présence de quelque chose d'analogue à un litige. Dans ce cas, ils conviendront de s'en rapporter à un arbitre, qu'ils choisiront librement, auquel ils fixeront sa mission, et auquel ils soumettront les questions qui les divisent, questions de principes et questions d'intérêt personnel. La décision de l'arbitre n'aura d'ailleurs pas plus de force obligatoire que les règles coutumières. Le respect en sera assuré, non par une force publique, mais par la loyauté de ceux qui auront convenu de recourir à l'arbitre. La seule pression exercée sur eux sera celle de l'opinion publique, qui les obligera moralement à accepter la solution la plus juste et

(16) Aux yeux des anarchistes, la possibilité de la société anarchiste existera dans la mesure où leur lutte, à eux, *outranciers de l'idéal,* révolutionnaires intransigeants, aura élevé la mentalité humaine, par l'éducation des intelligences et des énergies, et par la destruction des institutions malfaisantes. Nous retrouverons cette idée essentielle dans le chapitre suivant et dans notre Conclusion.

la plus opportune, laquelle n'aura pu manquer de se dégager du débat franc et complet de tous les aspects du problème. — Telle est la solution libertaire pour le règlement des différends.

L'individu aura ramené à soi l'initiative et la décision des affaires le concernant. Mais ceci pose de nouvelles questions.

Celle de la délégation, d'abord. La décentralisation territoriale et fonctionnelle diminuera sans doute le nombre des affaires concernant de grandes masses d'hommes; toutefois, il en subsistera (par exemple, pour la création et le fonctionnement de grands services de transports). Même quand il s'agira de questions purement locales, il ne sera pas toujours possible de réunir tous les intéressés personnellement et d'instituer un débat entre eux tous (par exemple, quand il s'agira d'établir un plan de travail et d'échanges par accord entre divers groupes de producteurs et de consommateurs). Dans ces cas, les individus auront forcément des mandataires chargés d'étudier des questions pour eux et de les représenter. Mais ce ne sera pas une délégation générale et permanente comme celle dont jouit le député dans un régime de gouvernement représentatif. Ce sera la désignation, pour *chaque* affaire, d'un délégué *spécial*. A l'incompétence générale des députés se substituera donc le choix, pour chaque question, de l'homme *le plus compétent*. Il sera *révocable* à tout instant par ses mandants. Un mandat *impératif* lui dictera le but à atteindre, la conduite à tenir, les limites de son action. C'est dans ces conditions que les délégués de chaque groupement étudieront les difficultés qui leur seront soumises ou iront discuter avec les délégués d'autres groupements sur des points précis. De leurs travaux, ils rapporteront des projets de décision, que leurs mandants ratifieront ou non.

Question de la majorité, ensuite. Elle se posera toutes les fois que des hommes seront réunis pour se désigner un mandataire, pour adopter un projet, pour se tracer en commun une ligne de conduite collective, et ne seront point unanimes. Si, des deux fractions en présence, aucune ne parvient à rallier l'autre à sa thèse, il est certain que la thèse de la majorité ne sera réputée, *a priori*, ni plus exacte, ni moins exacte que celle de la minorité. Il est certain aussi qu'il sera préférable, toutes choses égales d'ailleurs, d'assujettir la minorité aux désirs de la majorité, et non la majorité aux désirs de la minorité. Mais en fait, il n'y aura le plus souvent pas « assujettissement ». Malatesta insiste sur ce point que « les questions sur lesquelles on ne pourra se mettre d'accord seront peu nombreuses et peu importantes, parce qu'il n'y aura plus les divisions d'intérêts qui existent aujourd'hui, parce que chacun pourra

choisir le pays et l'association, c'est-à-dire les compagnons avec lesquels il voudra vivre, et, par-dessus tout, parce qu'il ne s'agira de prendre une décision que sur des choses claires, que chacun peut comprendre, et se rapportant plutôt *au domaine de la pratique, de la science positive*, qu'à celui des théories où les opinions varient sans fin ». Cornélissen ajoute que le conflit entre minorité et majorité se résoudra « plutôt d'après les principes de camaraderie et de bienveillance que d'après un certain principe de *droit* fixé d'avance ». — Ou il sera possible à la majorité et à la minorité, si leur opposition reste irréductible, de mettre chacune en pratique sa thèse — et alors c'est l'expérience qui décidera entre elles. Ou cela ne sera pas possible, parce que la décision intéressera tout le groupe (par exemple, la direction et l'administration du travail dans un groupe producteur) : alors chaque membre de la minorité débattra en lui-même s'il préfère rester ou partir, coopérer avec la majorité ou s'abstenir. Ici encore, le principe de la décision se trouvera dans chaque conscience individuelle.

La société future des anarchistes sera donc entièrement régie par des accords. Mais — et c'est la différence entre ce régime et le système contractuel proudhorien — ces accords ne seront pas des « *modus vivendi* », assurant la coexistence pacifique des sphères individuelles d'intérêts rivaux; ce ne seront pas des traités de paix entre égoïsmes et exclusivismes, délimitant des droits et des devoirs, assurant le non empiètement de chacun sur le droit qu'il aura contractuellement garanti à son voisin.

Proudhon s'était avisé qu'il n'y avait pas eu jusqu'ici de *notaire* pour rédiger le *contrat social*. Il n'a pas douté de pouvoir *en minuter la teneur*. Et il menaçait celui qui n'y souscrirait pas : « Si tu refuses, tu fais partie de la société des sauvages. Sorti de la communion du genre humain, tu deviens suspect. Rien ne te protège. A la moindre insulte, le premier venu peut te frapper, sans encourir d'autre accusation que celle de sévices inutilement exercés contre une brute. Si tu jures le pacte, au contraire, tu fais partie de la société des hommes libres. Tous tes frères s'engagent avec toi, te promettant fidélité, amitié, secours, service, échange. En cas d'infraction, de leur part ou de la tienne, par négligence, emportement, mauvais vouloir, vous êtes responsables les uns envers les autres du dommage, ainsi que du scandale et de l'insécurité dont vous aurez été cause : cette responsabilité peut aller, suivant la gravité du parjure et de la récidive, jusqu'à l'excommunication et à la mort ».

Le pacte proudhonien crée et garantit la liberté et la solidarité dans le milieu social. Il serait inutile dans la société idéale des

anarchistes-communistes. Dans cette société, les individus sont naturellement, « organiquement » solidaires. La liberté et l'égalité existent parmi eux sans qu'il soit besoin d'un contrat à cet effet. Les conventions que les individus passent sont destinées, non à instituer ou à assurer leur union, mais à régler des détails précis de leur collaboration. Leur observation est garantie, non par un pouvoir public, mais par la solidarité générale qui relie ces individus. Le régime anarchiste-communiste repose, non sur des chartes, mais sur les forces profondes de l'être et de la société.

Défense nationale et lutte contre le crime

Deux fonctions au moins rendent nécessaire, aux yeux des « individualistes bourgeois » les plus avancés, de conserver un minimum de force publique et d'organisation sociale autoritaire et hiérarchique. Ce sont la *défense nationale*, à laquelle correspond l'organisation militaire, — et la *défense à l'intérieur contre les criminels*, qui suppose une justice infligeant les peines, et un pouvoir les appliquant.

Les anarchistes couronnent leur système en supprimant ces derniers vestiges de l'Etat.

L'Armée. — Suivant les anarchistes, l'Armée n'est que le complément et le soutien obligé de l'Etat bourgeois, et elle périra avec lui.

A l'intérieur, elle défend gouvernants et capitalistes contre les soulèvements des masses. Elle intervient, dans les grèves, contre les ouvriers. Elle appuie la police et la gendarmerie. Elle est surtout un instrument d'oppression et d'exploitation. La disparition de l'autorité et de la propriété lui enlèvera sa principale attribution. — A l'extérieur, c'est une erreur de croire qu'elle protège le pays contre la guerre. Elle l'y expose au contraire. Elle est un instrument de conquête. Elle sert aux industriels et aux commerçants à s'assurer par la force des matières premières et des débouchés. La concurrence économique aboutit à la guerre. Les conflits sont inévitables. Parler de désarmement, dans ces conditions, est une « misérable utopie ». Sans l'Armée, enfin, pas de colonisation. Or, la colonisation, c'est, sous prétexte de civilisation des races inférieures, une entreprise de « pillage et assassinat en bandes armées » au profit des capitalistes du pays civilisateur.

L'Anarchisme ne refuse cependant pas d'imaginer que, même après la disparition de l'Etat bourgeois, la défense armée de la

nation puisse quelque jour être nécessaire. Certes, la Révolution ne pourra vivre, à la longue, que si elle est internationale. Et la solidarité des exploités et des opprimés à travers le monde fera qu'elle le sera. Ce jour-là la disparition des rivalités économiques et des ambitions des gouvernements, l'avènement d'une humanité fraternelle, rendront toute guerre impossible. Mais la Révolution ne se fera pas dans tous les pays en même temps. Elle aura donc, comme celle de 1789, à soutenir de terribles luttes. On peut aussi se figurer, par extraordinaire, quelque « invasion de barbares ».

Mais si la défense du territoire, de la population, de la civilisation et de la Révolution sociale vient à s'imposer, elle ne sera plus l'œuvre d'une caste de spécialistes, de professionnels. Elle sera la levée en masse, spontanée, totale, irrésistible, de tous les habitants contre l'agresseur, sans chefs autres que ceux librement élus et révoqués, sans discipline autre que celle librement consentie. C'est déjà cette solution qui, en 1870, paraissait à Bakounine le seul moyen de sauver la France de l'invasion allemande. Il s'agit d'éliminer de la défense nationale l'armée *permanente*, les *militaires de métier*, les principes de *hiérarchie* et d'autorité : bref, de supprimer l'Armée.

Le Crime et la Pénalité. — Les conceptions anarchistes sur la criminalité et la répression s'inspirent très largement des travaux de l'Anthropologie Criminelle et notamment de l'école italienne. Mais elles aboutissent à des conclusions beaucoup plus radicales (17).

Au point de vue purement moral, expose l'Anarchisme, le droit de punir n'existe pas. Seul existe le droit de défense personnelle de l'individu attaqué. Encore la défense doit-elle être proportionnée à l'attaque. Mais « ce droit ne peut être délégué, car il cesse immédiatement avec le danger ». La punition qui intervient après le crime est en réalité un acte d'agression; elle répond à la vieille idée de vengeance. La vengeance sociale a succédé à la vengeance privée, mais elle garde son caractère primitif. Elle est pire encore, car « l'Etat, caste ou roi, s'est occupé surtout de venger ses injures particulières; et nous savons avec quelle fureur il a poursuivi ses ennemis, et quels raffinements de cruauté il a mis à les faire

(17) Voir *Le Droit de Punir, la Défense Sociale* (la Révolte, fév.-mars 1888); Elisée Reclus, *La Peine de Mort* (Genève, 1879; brochure); Kropotkine, *Les Prisons* (la Révolte, 1888; et brochure). Au sujet des colonies pénitentiaires pour enfants, voir pour Mettray, *la Révolte*, mars 1888 : *Les Colonies pénitentiaires;* et, pour Aniane, Zo d'Axa : *Enfants martyrs* et *Au Biribi des gosses* (2 placards; 1898 ou 1899; dans *Les Feuilles de Zo d'Axa*).

souffrir ». De quel droit la société s'attribue-t-elle la mission de justicier? N'est-elle pas elle-même criminelle? « C'est au moins huit à dix millions d'hommes que la société extermine chaque année, en Europe seulement, non en les tuant à coups de fusil, mais en les forçant de mourir, en supprimant leur couvert au banquet de la vie ». Comment admettre qu'un régime social aussi néfaste s'érige en juge du bien et du mal? Bien mieux : c'est la société qui est responsable des crimes qu'elle punit chez autrui, puisque l'examen des causes de la criminalité révèle que les causes sociales sont prépondérantes. — Il résulte de là que ni un individu quelconque (en dehors de la légitime défense immédiate), ni la société, n'ont le droit de punir.

La dignité humaine s'oppose d'ailleurs à ce qu'aucun individu soit frappé d'aucune peine : le criminel pas plus qu'un autre, car il est irresponsable de l'acte commis.

Enfin, il y a lieu de critiquer l'*utilité* de la peine. Les « répressifs » disent en effet : La pénalité ne répond plus de nos jours, ni à une idée barbare de vengeance, ni à l'idée périmée, religieuse, de la responsabilité. Mais elle doit subsister, car elle répond à un double besoin : amender ou supprimer le coupable, parce qu'il est dangereux, et défendre la société contre le renouvellement du crime par l'intimidation.

C'est violer le droit humain, l'imprescriptible droit à la vie, que de s'emparer de la vie d'un homme, soit par la peine de mort, soit en l'envoyant finir ses jours au bagne. Mais alors, n'est-il pas logique de rechercher *l'amendement du criminel?* Et la prison n'est-elle pas un bon moyen de l'engager à réfléchir, de lui donner des habitudes de moralité et de travail, de le soustraire momentanément aux tentations du milieu où il vit, de le rendre utile à la collectivité, tout en en débarrassant la société jusqu'à ce qu'il soit corrigé? — Non! répond Kropotkine, en se basant sur de nombreux travaux scientifiques et sur sa propre expérience de la prison de Clairvaux. La prison est l'*université du crime*. Elle prépare le récidiviste, et la récidive est toujours plus grave que la première infraction. Lombroso s'est même demandé si tous les libérés ne devenaient pas fatalement autant de récidivistes. Cela tient à ce que la prison est mal organisée, objectera-t-on. A quoi Kropotkine répond : « On ne peut pas améliorer une prison ».

Le détenu est tout d'abord convaincu qu'il a été maladroit ou malchanceux; qu'une autre fois, il réussira mieux, et ne sera pas puni.

Puis, il est soumis à l'influence néfaste du milieu pénitentiaire.

C'est, par exemple, la contrebande du tabac par les gardiens ou par l'entrepreneur. C'est le travail, inutile ou mal payé, qui donne au détenu l'impression qu'il perd son temps. C'est le manque d'impressions et de relations, qui aveulit l'individu, fait que sa pensée devient superficielle, le déprime. Or, c'est exactement le traitement inverse qu'il faudrait lui faire subir : « Toutes les transgressions aux principes admis de la morale peuvent être imputées au manque d'une ferme volonté ». La prison brise le caractère. Le détenu n'a jamais le choix entre deux actions. Il est traité, habillé, puni, de façon humiliante. Il est conduit à l'abattement complet (parfois au suicide) par l'impossibilité de résister, par le silence et la solitude. On lui apprend ainsi le mensonge, la rancune, la lâcheté. « L'homme reste l'homme, le gardien et le détenu. Le meilleur des hommes y deviendrait pareil aux autres ». Enfin, le libéré est un pestiféré dont le reclassement social est à peu près impossible. Il est condamné à vivre d'expédients, et par là, il est poussé au crime de nouveau.

La peine a-t-elle tout au moins une valeur d'*intimidation sociale?* Non. En règle générale, « plus un acte offense réellement la loi de la solidarité sociale, moins il a besoin d'être puni ». Les sanctions morales de l'opinion publique ont plus d'efficacité que la menace de la loi. Il faut ajouter que du fait même que la loi frappe certains actes, elle absout ceux qui ne tombent pas sous le coup de ses prévisions. Elle confère aux individus dont elle n'atteint pas les agissements une sorte de brevet d'honnêteté et de moralité, souvent immérité; — sans parler du prestige de mauvais aloi qui entoure les coupables, qui, ayant encouru la sanction, ont réussi, par leur habileté et leur énergie, à s'y soustraire, ni de la détestable *publicité* que font au crime les procès criminels et les exécutions capitales. Il y a d'ailleurs un fait troublant. La sévérité de la pénalité n'influe pas sur le crime, puisque, — les statistiques en font foi, — le nombre des meurtres, au lieu de croître, est resté le même en Russie après l'abolition du knout, et en Italie après celle de la peine de mort.

L'Anarchisme est ainsi conduit à rechercher les moyens de « refouler » la *criminalité* sans recourir à la *répression*, choquante, inutile et nuisible.

Quelles sont les causes du crime? Ce sont d'abord *les causes physiques;* Kropotkine cite notamment la formule de S. A. Hill (permettant de calculer le nombre de meurtres commis aux Indes en un mois, en fonction de la *température* moyenne et de l'*humidité* moyenne) et les courbes de Ferri (indiquant que les crimes contre les personnes prédominent en été et ceux contre la propriété en

hiver). Puis *les causes physiologiques.* Mais si Kropotkine admet avec Lombroso que le crime est, pour partie tout au moins, le produit de la structure de l'organisme, il n'admet pas les peines éliminatoires dont on a proposé de frapper le criminel-né : « La société, dit-il, n'a aucun droit d'exterminer ceux qui ont un cerveau malade, ni d'emprisonner ceux qui ont les bras plus longs que la moyenne d'entre nous ». Il n'admet pas non plus le traitement sévère auquel on veut soumettre ces criminels par causes endogènes : « La prison pédagogique, la maison de santé seraient infiniment pires que les geôles de nos jours... Les prisonniers en sortiraient encore plus brisés ». Dans la mesure où la criminalité est un état pathologique, c'est à un *traitement fraternel* qu'il faut recourir pour la combattre. Il faut faire prévaloir les nobles impulsions du cœur et de l'intelligence sur les impulsions mauvaises dues à la maladie ou à l'hérédité (18). Le traitement par la *liberté* et la *solidarité* doit être appliqué même aux criminels aliénés. Pour Kropotkine, l'asile de fous est une conception périmée. Quelques expériences faites en Belgique (Gheel) et en Ecosse (méthode du docteur Mitchell, à Edimbourg) ont prouvé qu'il était possible de laisser des aliénés en liberté, et d'en guérir un certain nombre par ce moyen.

Au demeurant, ces causes physiques et physiologiques ne sont point les plus importantes. A un degré plus ou moins élevé, elles sont à l'œuvre chez tous les êtres humains. Le milieu les aggrave ou au contraire refoule leur effet (19). *D'une façon générale, les*

(18) Dans sa conférence sur la Peine de Mort faite en 1879 à Genève, Elisée Reclus propose pour le *criminel par emportement* la *réhabilitation par l'héroïsme.* « On l'a vu cent fois : des galériens se jettent dans les flammes ou dans les eaux pour sauver des malheureux et se sentir renaître ainsi dans l'estime des autres hommes. Obéissez, disait le christianisme, et le peuple s'est avili. Enrichissez-vous, disent les bourgeois à leurs fils, et ceux-ci cherchent à s'enrichir de toutes les manières, soit en violant, soit, avec plus d'habileté, en tournant la loi. Devenez des héros, disent les socialistes révolutionnaires, et des brigands même pourront se relever par l'héroïsme. » D'une façon plus précise, Kropotkine a fait observer que l'idée de Fourier, qui ne condamnait point les passions, mais cherchait à les dériver et à les utiliser en vue du bien commun, était susceptible de recevoir d'intéressantes applications. C'est ainsi que l'amour du risque produit suivant les cas un gibier de Cour d'Assises ou un courageux explorateur. On aboutit ainsi à la théorie des *causes sociales* de la criminalité (orientation donnée aux tendances individuelles par le milieu social).

(19) Ainsi la prison, la caserne, le travail abrutissant de l'usine, la misère, aggravent l'effet des affections atteignant la volonté. Ils font des déprimés et des impulsifs.

causes sociales sont prépondérantes (20). Et contre ces causes, les « substituts de la peine » de Ferri ne sont pour les anarchistes que d'insuffisants palliatifs. Il faut frapper à la racine du mal. Le manque d'éducation, d'instruction et de protection, la misère, l'envie née de l'inégalité économique, la démoralisation sociale née de la concurrence, voilà les facteurs du crime (21). La Révolution sociale supprimera ces causes. Elle fera prévaloir la solidarité sur l'égoïsme. Elle éduquera la volonté. Les seules réactions que provoquera dans la cité future l'acte antisocial (22) seront la réprobation de l'opinion publique, dont la crainte sera suffisante pour prévenir tout écart chez les êtres normaux, et, s'il s'agit de malades incapables de résister aux impulsions criminelles, l'application d'un traitement *fraternel*.

Ainsi le crime et la répression auront disparu, et, avec eux, la dernière raison d'être de l'Etat.

---

(20) C'est d'ailleurs dans ce sens que s'est orientée l'anthropologie. « Les sociétés ont les criminels qu'elles méritent » (Laccassagne). — « L'homme est un instrument et c'est le milieu qui en joue » (Manouvrier). — (Vidal, *Cours de Droit Criminel*, 6e éd., p. 55). — « L'homme est un résultat du milieu » (Kropotkine).

(21) Kropotkine observe que les sociétés modernes ont substitué à l'antique responsabilité pénale solidaire du clan la responsabilité pénale de l'individu. N'est-ce pas là une régression, puisque la science établit précisément l'irresponsabilité morale de l'individu et la responsabilité morale de la société? La Société Future nous ramènera, ajoute Kropotkine, au communisme, à ce point de vue encore. Pas plus qu'elle n'appréciera isolément le travail de l'individu pour mesurer sa consommation, elle ne jugera isolément les actes, antisociaux ou autres, pour en faire porter la responsabilité à leur seul auteur.

(22) La définition de l'acte antisocial aura changé. Des actes que la loi punit aujourd'hui seront absous par l'opinion publique ou n'auront plus de sens. En revanche cette même opinion en critiquera d'autres que la loi pénale n'atteint pas. La morale sociale aura remplacé le Code, avec lequel elle ne coïncide pas absolument. La loi est en effet obligée de laisser en dehors de son champ d'action certaines normes morales, et, par contre, de qualifier d'infractions des actes nuisibles à la Société, mais qui ne soulèvent pas la réprobation morale (c'est le cas de beaucoup de contraventions).

CHAPITRE VI

LA MÉTHODE RÉVOLUTIONNAIRE

L'Anarchisme-Communisme est révolutionnaire.

Sans doute, l'anarchiste, fût-il isolé, n'en devrait pas moins s'efforcer de vivre selon les idées auxquelles il croit, quelles que soient leurs chances de succès dans le milieu social. Question de conscience, non d'espérance. Et déjà cette action individuelle de chacun dans sa modeste sphère d'influence, pourrait contribuer à libérer le monde. (« De proche en proche, par petites sociétés aimantes, se constituera la grande société fraternelle », écrit Elisée Reclus.) Mais, au-dessus de ce travail fragmentaire, il y a la Révolution, possible, probable. Puisque l'idéal anarchiste prétend répondre à une tendance permanente et directrice de la société, il est appelé à devenir le thème, ou plutôt l'un des thèmes, de cette action d'ensemble à laquelle prendront part des millions d'hommes et qui bouleversera, du même souffle puissant, les idées, les mœurs, les formes sociales (1).

(1) Notons toutefois que, parmi les anarchistes, les uns sont plutôt *éducationnistes*, les autres plus nettement *révolutionnaires*. Tous estiment que le progrès social consiste à la fois dans un ensemble d'évolutions psychologiques particulières et une refonte des institutions, et tous pensent que le *mental* et le *social* se déterminent réciproquement, réagissent l'un sur l'autre. Mais les uns accordent plus d'importance aux transformations morales; les autres se révèlent plus impatients de transformations sociales et leur attribuent plus d'efficacité. Il n'y a là (et la suite de ce chapitre le fera ressortir) qu'une question de degré. En fait, Bakounine, Kropotkine, et même Elisée Reclus, ont cru à la Révolution; la plupart de ceux qui se réclament aujourd'hui d'eux jugent la Révolution sociale inévitable, et se préparant à y jouer leur rôle, l'attendent avec confiance.

Les anarchistes s'entendent avec les marxistes pour réfuter les objections que les réformistes, les bourgeois d'esprit avancé, adressent à la notion même de la Révolution. Celle-ci, dit-on parfois, ne saurait être qu'une crise stérile. Les improvisations brusquées ne survivent pas. L'abolition de l'autorité et l'instauration du communisme ne peuvent être que l'œuvre du temps. *Natura non facit saltus*. Le travail révolutionnaire est donc inutile; c'est un gaspillage d'énergies.

A cette objection « évolutionniste », le Marxisme oppose la *théorie des bonds*, qui n'est qu'un des aspects du matérialisme dialectique. Dans la nature, les changements graduels sont des changements de quantité; mais il vient des moments où l'on passe de la quantité à la qualité, où le tranquille et lent développement quantitatif aboutit à un *saltus*, à une rapide et totale transformation qualitative. Quand l'eau est soumise à l'action de la chaleur, sa température s'élève progressivement; mais arrivée à 100°, l'eau se change *révolutionnairement* en vapeur. De même, dans l'histoire, les forces sociales d'un ordre nouveau croissent lentement au sein de l'ordre ancien, jusqu'à ce que subitement elles le fassent éclater. C'est la *négation de la négation*, la solution des contradictions internes du régime ancien par l'avènement du régime nouveau. Les Révolutions sont inévitables et efficaces, précisément parce qu'elles se rattachent à l'Evolution. On ne peut pas chercher à les nier au nom de l'Evolution, car c'est elle qui les provoque et leur donne leur portée.

La théorie expérimentale de la Révolution, que le Marxisme exprime ainsi en termes hégéliens, se retrouve toute entière dans l'Anarchisme, moins la dialectique. Elle est exposée par Elisée Reclus dans *l'Evolution, la Révolution et l'Idéal anarchique*. L'Evolution est le mouvement infini de tout ce qui existe, et les Révolutions, astronomiques, géologiques, ou politiques, n'en sont que des moments, des vibrations. Si d'ailleurs on appelle plus spécialement *évolution* une transformation sociale longue et continue, *révolution* une transformation soudaine, on constate que la première est parfois meurtrière, la seconde pacifique. Tout dépend de la résistance opposée par le milieu à l'inéluctable changement. Lorsqu'un barrage retient les eaux d'une rivière, celles-ci s'accumulent derrière lui, et un moment vient où elles reprennent leur cours, emportant violemment l'obstacle. De même, c'est avec violence que l'enfant s'échappe du ventre maternel, et la semence de la terre. La Nature, donc, connaît des *bonds*. Son incessant mouvement est tantôt calme, tantôt, s'il doit vaincre l'inertie du

milieu, brusque et destructeur. Dans le monde social, pareillement, la Révolution est l'explosion brutale des principes mûris par une évolution antérieure. Le vieil ordre de choses les comprimait et les étouffait; ils brisent soudain leur enveloppe. Les responsables du sang versé sont ceux qui ont cru pouvoir arrêter la marche des faits et des idées. En même temps, la Révolution, emportée par son élan, devance l'évolution, et ses effets se prolongent dans une période évolutive ultérieure.

Pour les anarchistes, la *Révolution* et l'*Evolution* se confondent donc. Les deux mots désignent une transformation globale de la société, résultant d'une succession de transformations paisibles et de phases violentes et rapides.

Mouvement ne signifie d'ailleurs pas forcément progrès. Anarchistes et marxistes ont le mépris des foules impulsives, des émeutes instinctives. Ils veulent que le peuple, au lieu de se battre au profit de ses ennemis, comme il l'a fait jusqu'à présent dans toutes les Révolutions, prenne conscience de ses propres intérêts et de sa propre force, et réalise son idéal à lui. Ils veulent aussi que la Révolution n'éclate que préparée par l'Evolution. C'est la condamnation de la révolution *sur commande*, faite sans souci des conditions objectives (état économique, politique, psychologique de la société). La Révolution prématurée est vouée à l'échec; ou, si elle réussit, ses résultats n'ont rien de définitif, puisqu'elle ne s'insère pas dans le cours de l'histoire, et la réaction est fatale.

Mais si l'Evolution nous entraîne, à lointaine ou brève échéance, vers une rénovation totale (sanglante ou paisible, rapide ou de longue durée) des hommes et des institutions, est-ce à dire qu'il n'y ait plus qu'à se croiser les bras? Le Socialisme, de militant, devient-il simplement spectateur? Le « déterminisme absolu » est-il, comme le dit Max Eastman, « incompatible avec l'activité révolutionnaire »?

Dans la préface de la deuxième édition du *Capital*, Marx cite, en les approuvant, les remarques d'un critique d'après lequel la méthode marxiste consiste à « prouver, avec la nécessité de l'ordre actuel, celle d'un autre ordre auquel celui-ci *doit* aboutir, *sans se soucier de savoir si les hommes y croient ou non et s'ils en sont ou non conscients.* — Marx considère le mouvement social *comme un processus naturel régi par des lois qui non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience, de l'intention des hommes, mais qui au contraire déterminent* leur volonté, leur conscience et leurs intentions... » Et Plekhanov, dans *Anarchisme et Socialisme*, après avoir rappelé que, suivant le matérialisme

historique, c'est le mouvement de l'histoire, déterminé par la forme et la succession des rapports de production, qui façonne la nature humaine, conclut triomphalement : « Mais s'il en est ainsi, quelle valeur peuvent désormais avoir les recherches, plus ou moins laborieuses, plus ou moins ingénieuses, sur la meilleure des organisations sociales possible? *Aucune, littéralement aucune!* Elles ne peuvent que témoigner du manque d'instruction scientifique de ceux qui s'y adonnent ».

En réalité, ce que le Marxisme veut dire quand il combat le *volontarisme* et proclame que *la Révolution se fait* et qu'*on ne la fait pas*, c'est qu'il n'est possible de faire la Révolution que quand les *conditions objectives* nécessaires sont réunies, quand l'Evolution l'a rendue possible. Boukharine écrit : « Le socialisme se réalisera inévitablement *parce que* les hommes, les classes déterminées de la société agiront infailliblement de façon à le réaliser, et dans les conditions qui seront déterminées par leur victoire. *Le marxisme ne nie pas la volonté; il l'explique.* Lorsque les marxistes organisent et conduisent à la bataille le parti communiste, ce n'est encore qu'une expression de la nécessité historique, qui est déterminée par la volonté et par les actes des hommes ». Le mécanisme historico-économique décrit par le marxisme ne joue correctement que parce que les pièces (individus et classes) y remplissent le rôle auquel leur forme et leur place les destinent inévitablement.

La conciliation entre le « déterminisme absolu » et l'activité révolutionnaire s'opère de la même façon dans l'Anarchisme que dans le Marxisme. Si l'Anarchisme proclame le triomphe inévitable de la Liberté et de la Solidarité sur l'Autorité et l'Egoïsme, c'est en s'appuyant sur ce qu'il croit être la tendance réelle de l'évolution historique; c'est à condition que cette tendance persiste, et que les hommes s'efforcent, de plus en plus nombreux et avec une énergie toujours croissante, de faire prévaloir ces principes conformes à leur nature d'hommes; c'est enfin en tenant compte des conditions objectives de prospérité matérielle et de développement moral, en dehors desquelles toute tentative de révolution anarchiste-communiste serait vouée à l'échec. Pour les anarchistes, la victoire de leurs idées peut être retardée (ils estiment qu'elle le serait si le Marxisme autoritaire l'emportait) ou accélérée, et c'est pourquoi ils ne cessent de lutter.

Si l'Anarchisme et le Marxisme réfutent pareillement les objections que l'idée de Révolution soulève *a priori*, leurs conceptions de la Révolution sont bien différentes. Cette différence se reflète

de nos jours dans la lutte entre le Bolchévisme et l'Anarchisme, comme elle donnait, au temps de l'Internationale, la clé de l'antagonisme entre le Conseil général et les bakounistes. L'homme qui a le mieux saisi la valeur tactique du Marxisme a été Lénine (2).

Le Marxisme ne fournit pas d'avance de directives sur la conduite à tenir en chaque circonstance. Mais il donne le moyen de les découvrir sur le moment. Le militant doit être rompu à la pratique du matérialisme historique, se tenir sans cesse au courant de l'état économique, politique et psychologique de la matière sociale qu'il a pour mission de triturer, et modifier son action en

---

(2) Nous sommes obligés de nous contenter de cette affirmation, le cadre de cette étude ne nous permettant pas d'étudier dans leur ensemble toutes les tactiques issues du Marxisme. Précisons cependant. Il ne s'agit pas de proclamer que Lénine est un plus fidèle continuateur de Marx que les Sorelliens : la théorie du *mythe* que Sorel expose dans la *Décomposition du Marxisme* et dans l'Introduction aux *Réflexions sur la violence*, par son symbolisme même, est la négation du matérialisme historique. On s'apercevrait d'ailleurs sans peine que tout le soi-disant « syndicalisme révolutionnaire » des Sorel et des Berth n'est en réalité qu'un jeu philosophique essentiellement contre-révolutionnaire. Il ne s'agit pas non plus de revenir sur la polémique entre Bernstein et Kautsky sur la valeur respective du *but* et du *mouvement*. Les hommes les plus éminents de la Social-Démocratie moderne, Léon Blum, Zyromski, Vandervelde, affirment énergiquement que le travail parlementaire et réformiste ne suffit pas et que le prolétariat devra un jour recourir à la Révolution et à la Conquête du Pouvoir. Et, dès lors, ils se séparent de Bernstein. D'où vient dès lors que le mouvement socialiste soit partagé en deux camps ennemis? Principalement, de ce que les bolchévistes se refusent à reconnaître comme *efficacement socialiste* tout le mouvement socialiste international dans la mesure où il échappe à leur contrôle. De ce que les social-démocrates, *pratiquement*, se confinant dans une tactique parlementaire et légale, ne se préparent pas du tout à la Révolution et versent nettement dans l'embourgeoisement. Enfin, et peut-être surtout, de ce que les social-démocrates rallient autour d'eux tout le socialisme que rebutent les méthodes oligarchiques et dictatoriales du bolchévisme. Dans la Social-Démocratie coexistent toutes les nuances, toutes les méthodes, sauf la méthode léniniste; c'est la démocratie ouvrière. Et c'est précisément pour toutes ces raisons que la tactique bolchéviste nous semble plus conforme au véritable Marxisme. « La Révolution est la chose la plus autoritaire qui soit possible », disait Engels. Le jour où les Social-Démocrates voudront procéder révolutionnairement à la Conquête du Pouvoir, ils ne pourront faire autrement que d'imiter la tactique bolchéviste. - Cela ne signifie pas d'ailleurs que la pratique des bolchévistes, la façon dont ils appliquent leur méthode, soit heureuse, du point de vue de cette méthode même. Quand Marx tenta d'asservir l'Internationale à sa *ligne juste*, il s'y prit « fortiter in re, suaviter in modo ». La IIIe Internationale fait exactement le contraire. Par la violence du langage et des gestes, elle décourage et éloigne d'elle le mouvement ouvrier. Marx attachait à l'*unité* du mouvement ouvrier une importance capitale. Les bolchévistes ont sacrifié l'*unité* à la *justesse de la ligne*, au lieu d'essayer de concilier ces deux nécessités. Et Karl Renner paraît assez fondé à leur reprocher d'avoir oublié l'*empirisme* du Socialisme; ils méconnaissent, dans leur action, la profonde diversité des temps, des lieux et des circonstances, qui exige aussi une grande diversité de pratiques. — Lénine a d'ailleurs maintes fois affirmé qu'il faut savoir faire des compromis,

conséquence, improvisant des lignes de conduite en fonction à la fois du but final et de la situation actuelle. Il passera ainsi, souplement, du *travail légal* au *travail illégal*, de l'agitation et de la propagande à l'insurrection ou à la tactique électorale et parlementaire. Le Marxisme est une tactique révolutionnaire *à contenu variable*. C'est ce qu'exprime Lénine quand il écrit : « Il ne suffit pas d'être un révolutionnaire, il faut savoir trouver à chaque moment, dans la chaîne, l'anneau dont on doit se saisir de toutes ses forces pour retenir la chaîne entière et passer à l'anneau suivant. Et l'ordre de succession des anneaux, leurs rattachements, leurs formes, leurs différences sont autrement complexes dans la chaîne des événements que dans celles que forgent les forgerons » (3). Il résulte de là que *dans chaque cas, il n'y a qu'une* LIGNE *qui soit* JUSTE. Et cette *ligne*, une fois découverte par le révolutionnaire le plus clairvoyant et le mieux informé (c'est-à-dire, tant qu'il a vécu, Lénine, bien qu'il déclarât souvent s'être lui-même trompé), *doit être appliquée dans toute sa rigueur* par un petit nombre d'hommes résolus, assujettis à une *discipline de fer*, obéissant aveuglément aux mots d'ordre des chefs possesseurs de la *ligne juste*. Le Parti comprend les nécessités de la Révolution ; il est donc le gérant d'affaires de la masse qui ne les comprend que vaguement. Il écrase les adversaires et d'une façon générale tous ceux qui n'ont pas la ligne juste. Il n'admet dans son sein que les *purs*. Il fait la Révolution et exerce la dictature prolétarienne pour la classe ouvrière, non en la consultant, mais en la dirigeant et en l'éduquant.

Tels sont les principes directeurs de la tactique marxiste et bolchéviste. Elle apparaît comme très difficile à pratiquer; les *erreurs* et les *déviations* sont fréquentes; l'*autocritique* joue un rôle important. Du moins cette tactique est-elle précise, et, l'expérience le montre, efficace.

La tactique anarchiste est beaucoup plus flottante, et n'enregistre pas de succès comparables à ceux du bolchévisme ou même du socialisme parlementaire. Chacun agit au petit bonheur. Il n'y a ni discipline ni mots d'ordre; il n'y a pas même cohésion doctrinale, unité de vues et d'efforts. Mais, de cet ensemble chaotique, une idée se dégage impérieusement, qui est l'antithèse du matérialisme historique et la condamnation de toutes les méthodes du Marxisme. C'est l'idée que la Révolution est fondamentalement un *reclassement des valeurs*, une rénovation des intelligences et des caractères, et que, même dans la mesure où elle détruit les insti-

(3) Cité par Victor-Serge, *Lénine* 1917.

tutions anciennes et permet la formation d'institutions nouvelles, elle est une opération morale avant tout. Les institutions nouvelles, ce n'est pas elle qui les crée. Par sa double action, destruction violente des anciennes formes et éducation, elle déblaie le terrain social et révèle les individus à eux-mêmes, pour que, de leur vie transformée, jaillissent les habitudes et les organismes nécessaires.

Cette idée a été mal comprise. Le Marxisme ne l'a pas aperçue clairement, semble-t-il. Plekhanov, le grand théoricien social-démocrate, a partagé l'erreur de bien des « bourgeois », d'après laquelle les anarchistes, confiants dans la justice et la bonté parfaites des individus, auraient professé l'amorphisme total et entrepris sur-le-champ une destruction générale, pour qu'après l'anéantissement de tout ce qui existe une société harmonieuse s'édifiât spontanément. Erreur qui vient surtout de la fausse interprétation et des excès de la *propagande par le fait*.

On trouve la même confusion chez Max Eastman (*La Science de la Révolution*). Dans la technique révolutionnaire comme dans toute technique au monde, dit Eastman, il faut avoir des connaissances, un but, et un plan d'action pour réaliser le but en s'aidant des connaissances. Selon lui, les anarchistes ne se seraient occupés que du *but* : « ... La méthode de l'anarchisme révolutionnaire consiste à faire surgir la société communiste grâce à l'acte magique de la révolution ». Le magicien, l'alchimiste, s'opposent au savant, au chimiste, en ce sens qu'ils négligent complètement « l'élément invariable ou incontrôlable de ce monde » et croient à la vertu d'un certain acte, en faisant abstraction des faits donnés, parce que le but qu'ils se proposent occupe seul leur esprit. De même, pour Max Eastman, les anarchistes se seraient contentés « d'ajouter l'acte mystique de l'insurrection contre le gouvernement aux enchantements d'une éloquence raisonnable destinée à *évoquer* la société idéale ».

C'est là une erreur. L'Anarchisme-Communisme condamne formellement l'idée de *l'acte magique de la révolution*; il a un *plan d'action* positif, qui consiste, non pas en une incantation, mais en une Education.

Il est vrai que les anarchistes ont brossé des utopies révolutionnaires, dont *la Conquête du Pain*, de Kropotkine, reste le meilleur exemple. On y voit *le peuple* se réveiller de son sommeil séculaire. Il a enfin compris que tout est à tous, et d'un mouvement irrésistible il procède à l'*expropriation*. Il ne se laisse plus détourner de son chemin par la bourgeoisie radicale ou les socialistes réformistes. Il est merveilleusement organisateur. Il dresse spontanément des

inventaires des produits et des statistiques des besoins, tirés à des millions d'exemplaires et où chacun lit d'un coup d'œil où il doit s'approvisionner, ce qui est en abondance et ce qui doit faire l'objet d'un rationnement, quels travaux sont possibles et urgents. Il réorganise la production; plus d'oisifs, plus d'industries inutiles. La grande habileté du *peuple* consiste à fabriquer des machines agricoles et autres produits nécessaires aux paysans, et à les leur apporter gratuitement; les paysans comprennent alors le communisme et envoient leur blé à la ville. Tout se passe sans dictature, sans réquisitions. Chacun agit librement, et tout marche à peu près sans à-coups. « En tout cas, ce qui surgirait spontanément, sous la pression des besoins immédiats, serait infiniment préférable à tout ce que l'on pourrait inventer entre quatre murs, au milieu des bouquins, ou dans les bureaux de l'Hôtel-de-Ville ». — Quand S. Merlino éleva des doutes sur ces belles prophéties, il se vit répondre qu'il n'était plus ni communiste ni anarchiste; et Paul Reclus, pour mieux combattre l'opportunisme et l'incrédulité, donna à sa pensée la forme la plus extrême : « Oui, j'estime que Kropotkine a raison quand il dit que *le peuple* fera ceci, fera cela, mais pour plus de clarté je dirai : l'initiative d'*individus sans mandat* fera ceci, fera cela, et si l'idée est dans l'air ces individus seront suivis par *la multitude, la masse informe*. — Oui, les anarchistes ont compris la puissance de la désorganisation entre individus animés de la même pensée, et ils ne sont pas prêts à s'enrégimenter. Nous voulons arriver à l'intégrale liberté de l'individu et pas à autre chose. — Si c'est une chimère, eh bien, autant Constans que Guesde! » (C'est-à-dire : plutôt le Capitalisme et l'Etat actuels que le régime socialiste autoritaire.)

Mais il ne faut pas prendre ce roman économique et social pour article de foi. Il est destiné à fournir une notion concrète de l'idéal. Kropotkine a reconnu qu'il s'agissait là d'une *utopie*, destinée à guider la marche des hommes vers un but répondant à la fois aux tendances de l'évolution sociale et aux aspirations des individus (4).

Que cette utopie soit nécessaire, c'est pour Kropotkine ce qui résulte de ses études sur la Révolution de 1789 (5). Deux courants l'ont faite : le courant d'action, venu des masses populaires, et le courant d'idées nouvelles, venu de la bourgeoisie. Le peuple, dont l'élan était entravé par les Comités et les Assemblées, a pourtant

(4) Kropotkine, Préface à *Comment nous ferons la Révolution* de Pataud et Pouget (1911).

(5) Voir *la Grande Révolution*, brochure, 1893 (la Révolte), et volume, 1909 (Stock).

réussi à enlever, par la force, des conquêtes importantes, l'abolition du pouvoir absolu, la disparition des droits seigneuriaux, la création de la petite propriété paysanne. Mais la Révolution s'arrêta exactement au point voulu par la bourgeoisie : centralisation et unification politique et administrative, régime parlementaire, laissez-faire économique. Le peuple avait travaillé pour l'*idée* bourgeoise et créé les conditions de la société capitaliste. — La prochaine Révolution sera une révolution *sociale*. Cette fois, il faudra que le peuple ait son *idée* à lui, l'idée communiste et anarchiste, et qu'il la réalise contre vents et marées, armé de toute sa puissance, n'obéissant qu'à son idéal, ne se laissant pas retarder par des Gouvernements provisoires ou des théoriciens.

Les anarchistes savent que jusqu'au dernier moment ils resteront une petite minorité. La mission particulière qu'ils s'attribuent est d'inculquer au peuple l'idée qui doit le guider, de l'éclairer par la propagande et l'exemple, de donner à la Révolution sa véritable orientation, en indiquant le but et en combattant les déviations bourgeoises et autoritaires. La Révolution n'est donc pas une *panacée*. Si elle est faite au hasard, si elle est confisquée par les bourgeois ou les marxistes, si les efforts des libertaires restent vains, elle sera un échec, peut-être une régression. La Révolution « ne pourra être que ce que seront ceux qui l'accompliront... *C'est donc à fourrer des idées dans la tête des individus que consiste la véritable besogne révolutionnaire* » (6).

On voit maintenant qu'il ne s'agit pas d'une *magie*, mais d'une *technique* d'éducation, délicate et laborieuse, liée à cette idée que la Révolution est avant tout une transformation morale.

De là résulte chez les anarchistes une certaine notion du rapport qui rattache les *moyens* au *but*. Tout fait, tout acte tendant à réaliser le but est une étape vers l'anarchie. Développer le sentiment de la dignité, la volonté et l'esprit d'initiative chez les individus, est aussi important que préparer le renversement des institutions. Plus, même. Car c'est en faisant des êtres conscients et prêts à revendiquer leurs droits qu'on prépare efficacement la chute du capitalisme et du pouvoir politique; tandis que l'Etat et la propriété, abolis, ne tarderaient pas à reparaître, si les individus restaient serviles, timorés, incapables de s'entendre, incapables de faire face à la vie sans recourir à l'autorité, ou de s'opposer au rétablissement de celle-ci. Inversement, tout acte ne tendant pas

(6) Jean Grave, *la Panacée-Révolution* (brochure, et chapitre de *l'Individu et la Société*, Stock). Voir aussi Lorulot, *la Colonie libertaire de Saint-Germain*, broch., 1908.

directement à émanciper l'individu est, non un progrès, non un détour habile, mais une régression. Car en prolongeant et en renforçant sa sujétion, on le rend moins apte à s'en délivrer. Les moyens doivent donc être appréciés en fonction du but. On doit s'inquiéter de toutes les conséquences de leur emploi. L'effet moral de certains peut être plus désastreux que leur effet matériel n'est heureux.

Le révolutionnaire pourra être amené à employer la violence et le mensonge. L'anarchiste même ne se les interdira pas, car il n'est pas en marge de la Révolution, il y prend part et doit agir. « L'homme qui tue en défendant la cause des faibles est un meurtrier pour le bon motif », écrit Elisée Reclus, et, *en ce sens*, « la fin justifie les moyens ».

Ici éclate la différence avec le tolstoïsme et le gandhisme. Dans ces doctrines religieuses, il n'est permis de mentir ni de tuer *en aucun cas, pour aucune cause*, parce que cela est contraire à la fin ultime, la cause des causes, qui est d'être moral, d'être en repos avec sa conscience. D'où la doctrine de la non-résistance.

Il en va tout autrement pour les révolutionnaires, même quand pour eux la Révolution est avant tout un relèvement moral, comme c'est le cas chez les anarchistes. Leur objectif est de faire régner sur la terre le respect de la vie humaine, la justice, la liberté, la vérité. De sorte que s'il faut absolument sacrifier un homme pour en sauver cent, cet homme devra être sacrifié. S'il faut choisir entre deux vies, celle d'un agresseur et celle de sa victime, l'agresseur doit être sacrifié. Mais la violence doit être réduite au strict nécessaire. Massacrer inutilement des hommes n'est pas un moyen de parvenir à un état social fondé sur le respect de la personnalité humaine. Il faut donc, dans chaque circonstance, décider la conduite à tenir, en s'inspirant des contingences. Si la force est nécessaire, on y recourra — et c'est la différence avec le tolstoïsme. Aucun acte humain n'a de valeur en soi, ne doit être apprécié isolément. Mais — et c'est la différence avec le bolchévisme, — tous doivent être appréciés en fonction de la fin dernière vers laquelle on tend. Ils ne doivent pas contredire l'idéal moral, considéré comme ayant une valeur intrinsèque et suprême. C'est une préoccupation morale qui préside au choix de la ligne de conduite (7). « Il s'agit donc

(7) Cette préoccupation morale est étrangère au bolchévisme. Le matérialisme historique ne reconnaît point de norme morale ayant une valeur absolue. Il ne connaît que l'intérêt de ceux qui ont la force. Sans doute, la Révolution bolchéviste prépare l'avènement futur d'une ère de justice, de liberté et de solidarité. Mais, pour l'instant, elle s'occupe d'écraser ses adversaires, non de faire prévaloir une éthique. Aussi n'hésite-t-elle pas, — choses

toujours, dans tous les actes de la vie, de choisir le moindre mal, de tâcher de faire le moins de mal pour la plus grande somme de bien possible » (Malatesta).

⁂

Ces idées générales commandent toute la tactique anarchiste. Elle consiste avant tout dans la *propagande* par tous les moyens : la parole, l'écrit, et le fait (qui n'est pas seulement le fait insurrectionnel ou l'attentat individuel, — formes à peu près disparues aujourd'hui, mais tout acte attirant l'attention sur les principes socialistes et anarchistes et les mettant en œuvre). Il faut y joindre l'*agitation*, destinée à maintenir les masses populaires sous pression en saisissant toutes les occasions d'éveiller et d'attirer leur colère (exemples : grèves ; manifestations en faveur de Sacco et Vanzetti, etc.).

D'autre part, l'Anarchisme critique les méthodes d'activité ordinairement pratiquées par le Socialisme. Il cherche à exercer sur le mouvement révolutionnaire un contrôle, au nom de l'*idée libertaire* qui lui paraît plus importante et plus utile que toutes les considérations d'opportunité immédiate ou d'habileté révolutionnaire.

Cela explique pourquoi il se prononce contre la discipline et la centralisation des partis, contre toute organisation à structure autoritaire. Cela explique également la défiance manifestée par les anarchistes vis-à-vis des coopératives de production et de consommation telles qu'elles existent actuellement. Car elles tendent en fait à transformer les prolétaires en capitalistes au petit pied, et de la sorte elles ennoblissent leur volonté révolutionnaire, elles éteignent chez eux le sentiment de la solidarité, elles reconnaissent et renforcent le régime actuel.

Nous avons vu quelle était l'attitude des anarchistes vis-à-vis du Syndicalisme. Ayant compris, — Bakounine l'affirmait déjà, — que c'est la classe des travailleurs des villes qui « porte la Révolution dans son sein », ils ont senti la nécessité de se mêler étroitement au mouvement ouvrier pour y faire prévaloir les idées et les pratiques libertaires. Ainsi est né l'*anarcho-syndicalisme*.

Enfin, nous savons pourquoi ils sont hostiles aux tactiques de

---

que les anarchistes ne peuvent admettre, — à exécuter, emprisonner ou exiler tous les révolutionnaires dont la *ligne* n'est pas *juste*, à refuser toute liberté de la presse, etc. Trotsky s'est plaint qu'on étendît ces procédés brutaux, dont la dictature du prolétariat ne saurait se passer pas plus qu'aucune autre, jusqu'à l'intérieur du Parti. Il réclame la dictature du Parti, mais la démocratie dans le Parti (et non le règne d'une coterie). (Voir *La Révolution défigurée*, Rieder, 1929.)

la social-démocratie et du bolchévisme. Ils s'insurgent contre toutes les formules de *Conquête du Pouvoir*, dérivées du Marxisme. — S'agit-il d'envahir et de s'approprier l'Etat bourgeois au moyen du bulletin de vote, pour le transformer en Etat populaire, socialiste et démocratique, pour le mettre au service de l'idéal socialiste par des réformes habilement conçues et réalisées, sans désordres, dans le cadre formel des institutions bourgeoises? Les anarchistes voient dans cette prétention une pure utopie, puisque les socialistes ne peuvent parvenir dans les Assemblées, et, *a fortiori*, dans les Gouvernements, qu'au moyen d'alliances et de compromissions de toutes sortes; puisque d'ailleurs on ne se rend pas maître de l'économie à coups de lois e tde décrets (8); et qu'enfin les hommes au pouvoir ne pourraient prendre de mesures proprement socialistes sans provoquer un coup d'Etat de la bourgeoisie menacée dans ses privilèges. — S'agit-il de la tactique révolutionnaire du bolchévisme et de la dictature du prolétariat? Cette méthode, déclarent les anarchistes, est en réalité réactionnaire. Elle étouffe l'aspiration des masses vers la liberté et les empêche d'édifier le socialisme selon leurs tendances propres.

En menant dès à présent la lutte pour le communisme absolu, l'abolition des Etats, des patries et des lois, l'Anarchisme ne fait pas abstraction du facteur *temps*, ni de la nécessité de conditions objectives et de transformations psychologiques pour que soit possible un pas vers l'idéal social qu'il propose. Suivant la formule reproduite en tête de chaque numéro du *Libertaire*, « les anarchistes veulent instaurer un milieu social qui assure à chaque individu le *maximum* de bien-être et de liberté *adéquat à chaque époque* ». S'ils se montrent extrêmes et absolus dans leurs revendications, c'est qu'ils croient à l'action de l'être sur les événements sociaux, et qu'ils estiment que l'énergie, l'intelligence, la moralité individuelles, éclairées par la propagande et l'éducation, peuvent changer le cours de l'histoire. Les faits ont leur force de résistance et d'inertie; on ne les modèle pas à volonté. Mais on peut agir sur eux, et, dans une certaine mesure, faire passer l'idéal dans la réalité.

Mais pour cela il faut travailler sans défaillance. La possibilité d'une société anarchiste dépend du degré de solidarité, d'initiative et de volonté auquel parviendront les individus. Les éléments créa-

---

(8) « Que peut le Parlement, par exemple, contre l'accumulation du capital, la constitution des trusts, l'invention des machines toujours plus perfectionnées? Absolument rien. Capital signifie despotisme. C'est un géant cuirassé contre lequel les piles de papier du Parlement vont se heurter sans qu'il en souffre le moindre dommage. » (Domela Nieuwenhuis, *la Débâcle du Marxisme*.)

teurs de la société anarchiste existent déjà; il faut les renforcer et les étendre par une action à la fois « éducationnelle » et « révolutionnaire ». La lutte doit être intégrale, sans concessions, sans détours. Il ne s'agit pas de demander : ce pour quoi nous luttons est-il possible? *C'est la lutte qui crée la possibilité.* Aussi, bien que les réformes, malgré leurs minimes résultats, constituent un indéniable progrès, les anarchistes combattent le réformisme, qui consolide l'Etat au lieu de s'attaquer directement à lui (9). Peu leur importe qu'on les appelle *le parti de la charrue avant les bœufs;* ils demeurent convaincus que la meilleure tactique, pour les socialistes et les ennemis de l'Etat, c'est encore d'être les *outranciers de l'idéal.*

---

(9) Elisée Reclus a reproché à Naquet la loi du divorce parce qu'en retirant au mariage sa redoutable indissolubilité, elle le consolidait, et travaillait au recul de l'union libre. Dans la pensée de Naquet au contraire, la loi était une étape, un acheminement vers l'union libre. (Voir : Naquet, *Vers l'Union libre,* Juven, 1908.)

TITRE II

QUELQUES AUTRES ANARCHISMES

Ce n'est pas sans motifs que l'on a rapproché de l'Anarchisme-Communisme les doctrines que nous allons exposer brièvement dans les chapitres suivants. Elles se sont insurgées contre l'Etat ; elles ont reporté sur l'individu la souveraineté et le pouvoir de définir le bien, l'utile et le juste, et de régler sa propre conduite.

Mais les différences qu'elles présentent avec l'Anarchisme-Communisme achèveront de nous éclairer sur la nature et l'originalité de celui-ci, et nous permettront de le situer avec précision dans l'ensemble des doctrines antiétatiques.

Le système que nous avons décrit jusqu'ici se tient en effet sur un autre plan, dans une autre *dimension* que les spéculations philosophiques d'un Stirner ou que l'apostolat néo-chrétien d'un Tolstoï. Les anarchistes-communistes ont reconnu le fait social et adhéré à une Morale sociale, tandis que Stirner, épris d'Absolu métaphysique, nie la Société et la Morale. Ils ont rejeté toute religion, tandis que, pour Tolstoï, seule compte la vie en Dieu. — Et même sur le plan réaliste, terrestre, pratique où il se tient, l'Anarchisme-Communisme s'oppose complètement à l'individualisme d'un Tucker, qui lutte contre le Socialisme, pour la propriété individuelle et la libre concurrence.

CHAPITRE PREMIER

L'ANARCHISME NÉO-CHRÉTIEN DE TOLSTOÏ

Tolstoï (1828-1910) (1) avait mené l'existence mondaine de la noblesse russe de son temps. Il avait dépensé sa formidable vitalité dans la guerre, le jeu, la débauche. Il avait tenté, sans succès, de se rapprocher des paysans. Puis il s'était marié et avait eu pendant une quinzaine d'années une vie de famille sereine, partageant son temps entre l'art (c'est l'époque de « la Guerre et la Paix » et d' « Anna Karénine ») et son école de Iasnaïa-Poliana, où il instrui-

(1) Nous nous référons surtout à : *Quelle est ma foi ?* (1884), tr. fr., Stock, 1923. — *Le Salut est en vous* (ou : *le Christianisme donné, non comme une doctrine mystique, mais comme une morale nouvelle*) (1893), tr. fr., Perrin, 1893. — *Religion et Morale* (Humanité Nouvelle, 1898). — Sur Tolstoï, voir : Chestov, *l'Idée de Bien chez Tolstoï et chez Nietzsche*, tr. fr., Editions du Siècle, 1925. — Numéros spéciaux du centenaire : *Europe*, 15 juil. 1928; *Nouvelles Littéraires*, 1er sept. 1928. — E. Berth, *Derniers aspects du Socialisme*, Rivière, 1923; Trotsky, article sur Tolstoï (1908) dans *Monde*, 1er sept. 1928; Jaurès, conférence sur Tolstoï (1911), dans *Cri des Peuples*, 28 sept. et 3 oct 1928. — Sur Gandhi, voir : R. Rolland, *Mahâtma Gandhi*, Stock, 1924; lettre de Tolstoï à Gandhi (1910), *Monde*, 7 juil. 1928; comparer : lettre de Tolstoï à Ku-Hung-Ming (1906), *Monde*, 1er sept. 1928. — Sur les Doukhobors, voir *Tolstoï et les Doukhobors*, par J. W. Bienstock, Stock, 1902; et l'article de P. Birukov dans *Europe*, 15 juil. 1928. — Sur les rapports de l'anarchisme et du tolstoïsme, voir : F. Elosu, série d'articles sur Tolstoï dans *Revue anarchiste*, avril mai, juillet, août 1922. — Rapport du Groupe des E. S. R. I. (pour le Congrès ouvrier révolutionnaire international de Paris) sur *le tolstoïsme et l'anarchisme* (Humanité Nouvelle, 1900). — *Correspondance* d'Elisée Reclus, *passim*. — Brochure du *Groupe de propagande par l'écrit*, sur Kropotkine, 1921, lettre de Tchertkov.

sait les enfants des moujicks. Brusquement, vers 1880, à cinquante ans passés, il subit ce qu'on a appelé sa crise morale. Les questions qui n'avaient jamais cessé de le tourmenter s'imposèrent à lui de façon exclusive. Il leur donna alors une solution nouvelle, qui lui fit mépriser son art et son mode d'existence, le mit en conflit sourd et incessant avec son entourage. Il commença alors cette prédication « foudroyante » qu'il continua jusqu'à sa mort.

Trotsky et Edouard Berth voient dans Tolstoï un aristocrate blasé, qui, ayant épuisé les joies et pénétré le néant du milieu factice auquel il appartient, retourne vers les valeurs éternelles de la terre russe, vers la foi naïve du moujick. C'est bien la même idée qu'exprime Chestov quand il nous montre Tolstoï assailli toute sa vie des mêmes doutes, cherchant aussi bien dans ses romans que dans sa prédication finale à se comprendre soi-même et à trouver dans une *force* qui le dépasse *le droit de vivre* : « Et là, observe-t-il, Tolstoï est sans merci. Il n'y a rien qu'il ne consente à détruire s'il en est embarrassé, afin d'arriver à son but. Et il n'y a pas de limites à la tension de son âme quand il s'agit de cet intérêt sacré. » La visite des asiles de Moscou, le contraste entre cette horrible misère et les jeux, les soucis superficiels de la noblesse et de la bourgeoisie, fournissent enfin à Tolstoï l'occasion de « mettre le Bien de son côté ». Alors se produit la *crise*. Il se vouera à l'amélioration du sort des pauvres ; il donnera l'exemple du travail manuel ; il prêchera fougueusement le retour sur soi-même, non dans l'intérêt des pauvres, mais dans le sien propre. La *force* qui lui donne *le droit de vivre* est retrouvée.

Peu importe son nom : « vivre pour Dieu, pour la conscience, pour l'élément supérieur de notre nature, tous ces termes sont synonymes ». Dieu n'est pour Tolstoï que le support qui justifie ce qu'il y a d'irrationnel, de postulé dans toute loi morale. Une fois posé en principe que Dieu est l'Amour, Tolstoï prétend que la raison peut rendre compte de toutes les difficultés, et que (sauf Dieu, sauf le postulat de la Loi d'Amour) « on ne peut croire ce qu'on ne peut pas comprendre ». Mais, sous l'apparence d'un vernis rationaliste, Tolstoï est tout mysticisme. L'essentiel, chez lui, c'est cette idée que *la vie ne se suffit pas à elle-même* et qu'il faut la fonder sur un principe supérieur.

Tout ce qui jusqu'alors était confus pour Tolstoï devient clair à la lecture de l'Evangile. Il va désormais pouvoir nous endoctriner, accomplir sur la terre une mission.

Quelle est, selon lui, la doctrine chrétienne? Il y a en l'homme une double nature : animale et spirituelle. Il faut oublier et sacrifier la première, qui est le Mal, et servir l'autre, qui est le Bien. Si,

pour nous guider, nous devons une foi totale à la raison, c'est qu'elle est d'inspiration divine. Le Christ, homme divinement inspiré (2), est venu, et, au nom de notre propre conscience, il a formulé cinq commandements :

1° Ne reste pas en état d'hostilité avec tes semblables;
2° Evite la débauche et ne provoque pas la débauche;
3° Ne prête pas serment;
4° N'emploie pas la violence même pour résister aux méchants;
5° Ne fais pas plus de différence entre tes compatriotes et les étrangers qu'entre toi et tes compatriotes.

Ces cinq commandements sont absolus. Aucun prétexte ne permet d'être soldat, juge, juré, de divorcer, de se mettre en colère. Il ne faut tuer, ni pour la Patrie, ni pour la Révolution, ni pour anéantir les méchants. Nécessité d'un conformisme absolu. C'est que, dans ces paroles du Christ, c'est en réalité le Dieu intérieur qui s'exprime. Et ceci explique pourquoi Tolstoï peut, tout en déclarant intransgressables ces propositions tirées de l'Evangile, professer la haine du Dogmatisme. Et c'est pourquoi il attaque l'Eglise Catholique au nom de la doctrine chrétienne. L'homme, étant, selon Tolstoï, porteur et sujet pour ainsi dire de la *divinité*, n'a de leçon à prendre d'aucun autre *homme*. Il ne relève que de Dieu, qui est *en lui*. « Elève le fils de l'homme et répands la vérité. »

Tolstoï définit la religion *la réponse de l'homme à la question : « Pourquoi est-ce que je vis et dans quel rapport suis-je avec l'univers infini qui m'entoure? »* Tout homme se pose cette question et y fournit une réponse. La morale est la règle constante, applicable à la vie, qui découle pour chacun du rapport qu'il établit entre lui et cet univers infini. Autant de morales que de religions.

Il distingue trois réponses, trois conceptions de la vie : la conception *animale, personnelle*, qui est celle du sauvage primitif; la conception *sociale, païenne*, qui ne fait que prolonger la première; et la conception *chrétienne*, âge troisième et dernier de la religion humaine. Dans la conception *personnelle*, l'homme est une créature qui se sert de fin à elle-même et qui n'a dans le monde pour objectif que la recherche du bien-être personnel. Dans la conception *sociale*, l'homme assigne pour but à sa vie le bien d'un certain groupe d'hommes dont il fait partie : Famille, Etat, Huma-

(2) Tolstoï proclame : « Je crois en Dieu, que je comprends comme l'Esprit, l'Amour, le Commencement de tout. *Je crois qu'il est en moi comme je suis en lui.* Je crois que la volonté de Dieu n'a jamais été plus clairement exprimée que dans la doctrine de *l'homme Christ*, mais on ne peut considérer Christ comme Dieu et lui adresser des prières sans commettre, à mon avis, le plus grand des sacrilèges. »

nité. C'est la religion antique de l'Etat, la religion du peuple élu des Hébreux, la religion positiviste de l'humanité. Enfin, dans la conception que Tolstoï appelle chrétienne ou divine, et à laquelle il se range, l'homme estime que le sens de sa vie est tout entier contenu dans l'obéissance à la volonté de Dieu, et non à des fins personnelles ou sociales.

Par ces prémisses, il est aisé de comprendre la différence essentielle entre l'Anarchisme-Communisme et le Tolstoïsme. Pourquoi, demandent les anarchistes, vouloir justifier la vie au moyen d'un principe supérieur? La solidarité unit précisément la vie *inférieure*, animale, et la vie *supérieure* de l'amour, que Tolstoï veut opposer l'une à l'autre. Loin d'être contraire à la loi d'Amour, la recherche du bonheur individuel en donne la raison d'être. Cette loi n'est pas une vérité révélée, mais la conséquence de la socialité et de l'entr'aide naturelles. Aussi l'Anarchisme-Communisme relève tout entier de cette conception *animale* et *personnelle* de la vie, que Tolstoï répudie si énergiquement.

Principalement, les deux revendications essentielles de l'Anarchisme-Communisme sont dépourvues de sens pour Tolstoï. *Liberté* et *bien-être*, ce sont là choses relatives, transitoires, sans valeur morale.

La seule « liberté » que Tolstoï reconnaisse est dans l'obéissance à la nature spirituelle de notre être, c'est-à-dire à la volonté de Dieu telle que l'exprime clairement la voix du Christ.

Quant au bien-être et à la civilisation (satisfaction la plus complète possible de tous les besoins matériels de l'homme ; lettres, sciences et arts), Tolstoï les condamne. Il y voit les fleurs malsaines de cette « doctrine du monde » qui flatte le côté animal et social de l'homme et l'éloigne du bien.

Ce mépris de la civilisation et de la science humaines s'explique chez un chercheur d'absolu, chez un penseur aussi inactuel que Tolstoï, aussi exclusivement préoccupé de valeurs purement spirituelles. Trotsky remarque que si Marx et Bastiat sont au même niveau aux yeux de Tolstoï, c'est qu'il ne reconnaît pas l'histoire. La succession des trois conceptions de la vie, — personnelle, païenne et chrétienne, — lui suffit comme chronologie. Bastiat et Marx relèvent des deux premières, donc il les renvoie dos à dos. « Et s'il ne sympathise pas avec nos buts révolutionnaires, nous savons que c'est parce que l'histoire lui a refusé toute compréhension de ses voies. » Le tolstoïsme est aussi, remarque Berth, « une protestation contre la civilisation capitaliste... protestation purement négative, je dirai même réactionnaire ; c'est la protestation

de classes extra-capitalistes et dont le capitalisme vient bouleverser la vie, déranger les habitudes, froisser et heurter les sentiments les plus profonds et les plus traditionnels ».

A l'inverse, l'Anarchisme ne renonce à aucune des conquêtes de la science. Il exige pour l'individu le bien-être le plus total, les jouissances les plus raffinées. Quelque place que tienne chez Kropotkine, Bakounine et Reclus le point de vue moral et intemporel, leur œuvre s'inspire du sens historique qui est absent de celle de Tolstoï. Elle est toute entière un hymne au progrès scientifique, artistique, industriel, une revendication de toutes les joies et de toutes les puissances de l'humanité, un produit de l'esprit d'entreprise et du rationalisme qui caractérisent la civilisation occidentale.

Il y a toutefois de nombreux points de contact entre le néo-christianisme du patriarche de Iasnaïa-Poliana et l'Anarchisme-Communisme. Cela s'explique aisément puisque le Dieu tolstoïen est un Dieu *intérieur* qui ne se manifeste que par la voix de la *conscience;* puisque la grande Loi qui résume sa volonté, le commandement suprême de cette conscience, c'est la *loi d'Amour* qui se rapproche beaucoup de la loi de solidarité des anarchistes.

C'est pourquoi Tolstoï décrit la société qui nous entoure, caractérisée par le pouvoir politique et la propriété privée, comme un système odieux et suranné, contraire à la suprême dignité de l'individu conscient et moral, reposant sur l'égoïsme, la violence et les substituts de la violence. Le signe de la délivrance certaine et prochaine est pour Tolstoï dans la souffrance croissante qu'engendre le système capitaliste et gouvernemental. Elle en révèle la fausseté; elle révèle surtout la prise de conscience générale de cette fausseté. En effet la vérité a la propriété de se répandre invinciblement. Le tolstoïsme, comme l'Anarchisme-Communisme, reconnaît au jugement de l'individu une rectitude foncière et une véritable puissance. Si donc « les défenseurs du régime actuel » viennent demander comment, en l'absence de tout Gouvernement, la Société future gardera sa cohésion et restera ordonnée et vertueuse, comment on se protégera contre les criminels, Tolstoï répond comme le feraient Elisée Reclus ou Jean Grave : *l'opinion publique suffira.* Dès aujourd'hui elle conduit le monde, et bien mieux que les lois. A elle seule elle fera la *révolution chrétienne.* La contradiction entre l'acte et la conscience, entre la façon dont on est et celle dont on sent qu'on devrait être, entre le semblant de vie et la vie véritable, on cherche à la masquer aux autres, à se la masquer à soi-même, mais elle finira bien par éclater : Cela ressemble à un accouche-

ment laborieux : tout est prêt pour une nouvelle vie, mais elle tarde à paraître ».

Ces similitudes de doctrine permettent aux anarchistes d'utiliser Tolstoï comme une « machine de guerre » contre la société actuelle dont il flétrit les tares et les iniquités. Ils l'utilisent aussi avec succès contre les individualistes, car il exalte puissamment, dans son langage mystique, la loi d'Amour, d'Entr'aide et de Solidarité. Mais justement ce mysticisme les éloigne de lui. Il est une attitude philosophique et religieuse qu'ils ne peuvent accepter. Il aboutit d'ailleurs à des conclusions pratiques qu'ils rejettent avec force.

Dans le tolstoïsme, en effet, on fait son salut individuellement; chacun cherche à réaliser, à faire triompher en soi la conception divine de l'humanité. Dans l'Anarchisme-Communisme, au contraire, on se dévoue à une œuvre collective; on n'est point satisfait d'avoir simplement conquis le *droit de vivre*, la *paix de l'âme;* on veut avoir accru la somme de liberté et de joie de l'humanité pour se trouver effectivement récompensé de sa peine.

Cette différence se reflète dans la conduite quotidienne au sein de la *société mourante*. Le croyant tolstoïen ne résiste au mal que par la patience, la souffrance, la passivité à l'égard de l'Etat, la prédication. L'anarchiste emploie tous les moyens propres à répandre sa doctrine et à désagréger les puissances ennemies, parce qu'il veut rendre les hommes heureux. L'action du tolstoïen est son monde à elle-même; elle est subordonnée aux directives de la conscience. Celle de l'anarchiste n'est qu'une partie infime de l'élaboration gigantesque de la société future; elle est subordonnée à des considérations tactiques; elle ne s'interdit pas la violence en principe, elle s'interdit seulement son emploi inutile.

Ce sont ces particularités que l'on résume en disant que la règle d'action du tolstoïsme est le principe (mal dénommé d'ailleurs) de la *non-résistance* ou *résistance passive*. Il s'agit de la non-*résistance par la violence*. Ce principe crée un antagonisme irréductible. Pour les anarchistes, Tolstoï est un contre-révolutionnaire. Pour Tolstoï, les révolutionnaires sont immoraux.

L'Anarchisme-Communisme ne saurait consentir à l'acte de foi que suppose le tolstoïsme. Il ne peut y voir que l'affaiblissement et l'anéantissement de la volonté de bien-être et de l'esprit de révolte, la négation de l'homme animal et social comme fin et comme agent. Deux mondes s'affrontent ici. D'une part, le monde éternel de la vie intérieure. De l'autre, le monde passager et décevant de l'action quotidienne, des réalités temporelles et terrestres.

CHAPITRE II

L'ANARCHISME MÉTAPHYSIQUE DE STIRNER

Après avoir fait quelque bruit trois ou quatre ans avant la Révolution de 1848, l'œuvre de Max Stirner était tombée dans un oubli profond. Brusquement J. H. Mackay, en 1888, l'en exhuma. Elle connut alors de nouveau la curiosité du grand public. D'une part, on y voyait un signe précurseur de l'Anarchisme moderne. D'autre part, Stirner apparaissait comme un devancier de Nietzsche. Double erreur au surplus. Il faut goûter Stirner en lui-même, comme un penseur *unique*. Si l'on tient à le situer dans quelque perspective historique et intellectuelle, c'est dans le courant de la philosophie allemande de son époque qu'il convient de le replacer. Nietzsche est à la recherche d'une formule de culture qui puisse régénérer l'humanité décadente. Stirner ne confesse ni humanité ni culture. Les anarchistes ont trouvé chez lui un puissant cri de révolte contre tout ce qu'eux-mêmes veulent désagréger, une affirmation de la force créatrice et de la valeur absolue de l'Individu. Mais il ne s'agit pas du même Individu. La critique stirnérienne ne se place pas au même point de vue que la leur; la ressemblance est purement extérieure. Au lieu de leur tendre la main, Stirner fait d'avance leur procès (1).

(1) Voir *l'Unique et sa Propriété*, tr. fr., Stock, 1900, avec introduction de R. L. Leclaire; — Victor Basch, *l'Individualisme anarchiste; Max Stirner* (nouvelle éd., Alcan, 1928); — A Lévy, *Stirner et Nietzsche* (thèse, lettres, Paris, 1904); — Plekhanov, *Anarchisme et Socialisme*, Gand, 1907.

Né en 1806, élevé dans la religion protestante, Stirner étudia à Berlin et passa en 1834 l'examen de privat-docent. Son père était mort l'année même de sa naissance; sa mère était atteinte de maladie mentale. De caractère hautain, il n'avait point d'amis véritables. Retardé dans ses études, il avait dû renoncer à entrer dans l'enseignement officiel. Il s'était marié en 1837 et s'était trouvé veuf six mois après. A partir de 1841 il se mêla au mouvement radical et gauche-hégélien, publia quelques articles philosophiques. Enfin, la vie semblait devoir lui être moins pénible; depuis 1839 il occupait une place de professeur dans une Institution de jeunes filles et en 1843 il s'était remarié, quand parut, en 1844, chez Otto Wigand, éditeur à Leipzig, l'œuvre à laquelle il travaillait depuis plusieurs années : *l'Unique et sa Propriété*. Scandale! Stirner est obligé de quitter sa place. Ses compagnons radicaux visés dans son livre rompent avec lui. Malgré quelques travaux de traduction il se débat dans les embarras d'argent. Sa femme l'abandonne en 1846. Dès lors, on le perd à peu près de vue. Il mène l'existence la plus obscure et la plus misérable. On trouve des traces de son passage à la prison pour dettes en 1852 et 1853. Il meurt en 1856.

Voilà l'homme dont le livre s'ouvre et se referme sur ces mots : « *Je n'ai basé ma cause sur rien...* ». Pourquoi, demande Stirner, me ferais-je le champion ou l'apôtre de quelque cause que ce soit? « Dites si la Vérité, la Justice et la Liberté, etc., s'inquiètent de vous autrement que pour réclamer votre enthousiasme et vos services? » Le peuple, le monarque, ne songent qu'à eux; pourquoi me dévouerais-je pour eux? « Au lieu de continuer à servir ces grands égoïstes, je serai plutôt moi-même l'Egoïste. »

Et pour être égoïste, il ne faut pas cultiver en soi l'Homme *in abstracto*, l'Homme tel que tout le monde le représente, avec les façons d'être que lui impose le frottement social. Il faut être l'Unique, celui que l'on ne peut réduire à aucun type connu, à aucune catégorie (qui lui créerait des devoirs et le diminuerait) : « Aussi bien que Dieu, je suis la négation de tout le reste, je suis pour moi tout, je suis l'Unique ». Mon propre intérêt apprécié de la façon la plus personnelle, la plus subjective : telle est ma seule ligne de conduite. « Le divin regarde Dieu, l'humain regarde l'Homme. Ma cause n'est ni divine ni humaine, ce n'est ni le Vrai, ni le Juste, ni le Libre, c'est *le Mien*. Elle n'est pas générale mais *unique* comme je suis unique. Rien n'est, pour moi, au-dessus de Moi! »

Pour mieux expliquer sa position, Stirner se livre à un parallèle. L'enfant, derrière les objets du monde extérieur qui l'intriguent et l'effraient, cherche à découvrir une vérité dont la possession le

rende leur maître. Finalement, il la trouve en prenant conscience de sa propre supériorité, mais sous la forme d'un *idéal*, auquel il reconnaît une valeur et même une réalité plus hautes qu'au monde extérieur. L'adolescence est *idéaliste*. Et de même, après que les Anciens eurent cherché à triompher de la nature par la philosophie, vint le christianisme où le monde extérieur n'est plus un objet de lutte ni de réflexion, mais un objet de mépris, dont on nie l'importance, et même l'existence réelle, parce que l'on possède une vérité qui lui est étrangère et supérieure. « Les plus récentes révoltes contre Dieu ne sont elles-mêmes que les dernières convulsions de cette théologie; ce sont des insurrections théologiques. » (Ceci vise notamment Feuerbach et Bruno Bauer, substituant à la religion divine celle de l'Humanité, c'est-à-dire faisant de l'homme un nouveau Dieu : « L'homme est pour l'homme l'être suprême. »). Ainsi nous en sommes encore au stade théologique.

Quel pas reste à franchir? La suite de la comparaison l'indique assez : « L'homme fait diffère du jeune homme en ce qu'il prend le monde comme il est, sans y voir partout un mal à corriger, des torts à redresser, et sans prétendre le modeler sur son idéal. En lui se fortifie l'opinion qu'on doit agir envers le monde suivant son *intérêt* et non suivant un *idéal*. Tant qu'on ne voit en soi que l'Esprit et qu'on met tout son mérite à être esprit (il ne coûte guère au jeune homme de risquer sa vie, le *corporel*, pour un rien, pour la plus niaise blessure d'amour-propre), aussi longtemps qu'on n'a que des pensées, des idées qu'on espère pouvoir réaliser un jour lorsqu'on aura trouvé sa voie, trouvé un débouché à son activité, ces pensées, ces idées que l'on possède restent provisoirement inaccomplies, irréalisées : on n'a qu'un *Idéal*. Mais dès qu'on se met (ce qui arrive ordinairement dans l'âge mûr) à prendre en affection sa *guenille* et à éprouver un plaisir à être tel qu'on est, à vivre sa vie, on cesse de poursuivre l'idéal pour s'attacher à un intérêt personnel, égoïste, c'est-à-dire à un intérêt qui ne vise plus la satisfaction du seul esprit, mais le contentement de tout l'individu ; l'intérêt devient dès lors vivement *intéressé*. Comparez donc l'homme fait au jeune homme. Ne vous paraît-il pas plus âpre, plus égoïste, moins généreux? Sans doute! Est-il pour cela plus mauvais? Non, n'est-ce pas? Il est simplement devenu plus positif ou, comme vous dites aussi, plus *pratique*. Le grand point est qu'il fait de soi le centre de tout, plus résolument que ne le fait le jeune homme distrait par un tas de choses qui ne sont pas lui, Dieu, la Patrie, et autres prétextes à *enthousiasme*. L'homme ainsi se découvre lui-même une *seconde* fois. Le jeune homme avait aperçu sa *spiritua-*

lité et s'était ensuite égaré à la poursuite de l'Esprit *universel* et parfait, du Saint-Esprit, de l'Homme, de l'Humanité, bref de tous les Idéaux. L'Homme se ressaisit et retrouve son esprit *incarné* en lui, fait chair et devenu quelqu'un. »

Ainsi le système stirnérien combat l'idéalisme moral (qui refleurira dans l'Anarchisme), en même temps qu'il résoud l'opposition philosophique du réel et de l'idéal en les anéantissant tous deux dans le Moi corporel qui ne connaît rien d'autre que lui (*solipsisme*).

Le Moi stirnérien n'a rien de social, rien de commun avec les autres Moi qu'il côtoie chaque jour. Stirner nous dit : Cesse de te considérer comme un *fidèle*, un *citoyen*, un *sujet* ou un *homme*. Sois un Unique. L'Unique n'appartient qu'à soi-même. Il se possède tout entier et tend à posséder le monde entier. Il ne sert à personne, et tout lui sert. Il est original, irremplaçable, indicible. On ne peut le subordonner à une généralité quelconque dont il serait l'esclave. Il est libre dans la mesure où il a la libre disposition de soi-même. Il doit éviter que ses propres créatures le dominent. Loyauté, Droit, Morale, rien de tout cela ne doit avoir prise sur lui. Il ne doit pas céder à tous ses penchants, à toutes ses passions, perdre le contrôle de sa haine et de son amour. Cette maîtrise de soi-même est l'élément d'ordre, la discipline intime du système stirnérien. Tandis que Kant essaie de sauver l'individualisme en cherchant dans la Raison de l'individu cet élément de maîtrise sur soi-même, Stirner rejette la Raison dont les catégories emprisonnent l'individu. Mais il ne fait pas des sentiments et des tendances la meilleure part de l'Unique. Ce serait le rendre le jouet des circonstances. La substance du Moi stirnérien est la *volonté* dominatrice. Nul altruisme, nul désintéressement ne sont permis à l'Unique, car ce serait une façon d'abdiquer, de renoncer à son Moi : « Des faibles, voilà, nous le savons depuis longtemps, ce que sont les désintéressés. » Finalement un tel être est *une force qui va*, mais résolument, consciemment et de son plein vouloir. Sa Propriété dépend de lui. Il sera ce qu'il se sera fait. Il aura ce qu'il aura conquis. Ce n'est qu'après avoir éliminé tout ce qui avait empire sur lui, Divinité, Catégories, et après avoir pris connaissance de ses buts de vie et de guerre, qu'il pourra commencer à s'approprier le monde extérieur, les choses et ses soi-disant semblables.

« Tu n'es pour moi qu'une nourriture; de même toi aussi tu me consommes et tu me fais servir à ton usage. Il n'y a entre nous qu'un rapport, celui de l'utilité, du profit, de l'intérêt. »

Avec un tel point de départ, la critique stirnérienne n'est qu'en apparence analogue à celle de l'Anarchisme-Communisme.

Dans la philosophie libertaire, l'Individu va, abattant les images qui l'entourent et l'obsèdent. L'Idée, l'Esprit, l'Essence des Choses, Dieu, la Patrie, l'Etat, autant de prétentions du néant, qui cherchent à s'imposer à la raison de l'Individu, à son obéissance. Il les rejette et les disperse. Mais c'est pour pouvoir se replier sur lui-même, écouter la voix intérieure de son être, — et là, il découvre l'Homme, vivant, évoluant dans le monde matériel et social, et par là il reconstruit la connaissance humaine et l'organisation sociale humaine.

Chez Stirner, rien de tel, puisqu'il nie l'Humanité. A la connaissance, il substitue la négation. A la société, le chaos. Sa critique répudie, comme l'Anarchisme, tout Sacré, tout Transcendant. Elle s'attaque à l'Etat, au dogme de la souveraineté nationale, aux formes d'organisation du travail qui avilissent l'Individu, à la morale chrétienne, au Communisme autoritaire. Mais quel est le sens de cette critique? C'est uniquement le renversement de tout ce qui s'oppose à la progression d'un Moi avide de jouisssance et de puissance. De sorte que cette même critique est amenée à rejeter également dans le Transcendant et le Sacré tout ce qui fera l'armature morale de l'Anarchisme-Communisme : croyance à *l'humanité*, à la *liberté*, à l'*entr'aide*.

« Tu es fou, toi qui, étant une humanité unique, te guindes afin de vivre pour une autre que celle que tu es toi-même. » — Vouloir que je sois humain, c'est déjà m'imposer une vocation. — Vouloir que je sois libre, c'est encore me créer un devoir, me prêcher une religion, un idéal, m'enrégimenter. Et d'ailleurs la liberté est une duperie, une illusion : « A quoi te sert une liberté si elle ne te donne rien?... » « De quoi veux-tu donc être délivré? De ton pain de munition et de ton lit de paille? Eh bien, jette-les au feu! Mais tu n'en serais guère plus avancé... Comment feras-tu donc pour jouir de ces mets et de ces coussins qui te font envie? Il n'y a pas d'autre moyen que d'en faire ta *propriété*... Je ne trouve rien à redire à la liberté, mais je te souhaite plus que de la liberté... Etre libre de quelque chose signifie simplement en être quitte ou exempt. » Et on ne peut jamais être *libre de tout*. Faut-il aussi se délivrer de ses appétits, de sa volonté? « Que deviendrai-je une fois libre? Sur ce sujet la liberté est muette. » La poursuite de ce rêve ne peut guère me conduire qu'à faire abnégation de moi-même. Il faut que je revienne à Moi, que mon individualité me rende à moi-même.
En face de l'*entr'aide*, Stirner dresse une *idéologie bourgeoise* parvenue au cynisme intégral. Le droit devenu le champ de bataille des intérêts déchaînés, l'individu délivré de tout lien et privé de

tout appui, c'est simplement là une construction philosophique de cette *struggle for life*, qui, pour les anarchistes, appartient aux âges révolus de la *société mourante;* c'est la négation de cette *solidarité* sur laquelle repose tout leur système.

A la place de la *liberté* Stirner met la domination. Le Moi, après s'être affranchi de tout maître, de toute convention, après s'être concentré jusqu'à n'être plus qu'une volonté implacable, se lance à la conquête du monde pour augmenter démesurément sa propriété. Si chaque Moi élève cette même prétention souveraine, une lutte furieuse et sans fin va s'engager. Mais elle n'est au plus qu'un moyen. Car la fin du Moi, c'est la *propriété,* non la guerre. La concurrence, loin d'apporter au Moi la joie et la plénitude de la vie, rend les jouissances précaires et mesquines. « Une infatigable âpreté à la curée ne nous laisse pas le temps de respirer et de nous arrêter à une jouissance paisible... Nous ne connaissons pas la joie de posséder. »

C'est dans cette *joie de posséder* que l'Unique réalise la plénitude de son Moi.

Il ne s'agit plus là de la soi-disant *propriété individuelle* du capitalisme. Celle-ci est déjà « socialisée » en quelque sorte. L'individu ne la détient qu'avec la permission et sous la protection de la Société. Et celle-ci lui impose des restrictions. Il ne peut l'acquérir et en jouir que d'une certaine façon. Il est obligé de payer des taxes, de se laisser exproprier, etc. Pour Stirner, la propriété est ce qu'on a l'audace de prendre et les moyens de garder. Ma propriété ne sera pas ce qu'on voudra bien m'attribuer comme membre du corps social, comme Homme, — comme être catalogué et numéroté. « Ma propriété s'étend jusqu'où s'étend mon bras. » Elle est un fait de plus grande force (2). Dans la doctrine stirnérienne, la propriété n'est ni garantie ni limitée comme dans le capitalisme ou le socialisme. La répartition des biens dépend donc de la puissance respective des divers Uniques qui se disputent le monde.

Mais il est évident que, pour s'assurer une jouissance paisible au lieu de s'entredévorer, les égoïsmes en conflit vont conclure des associations qui ne seront que des équilibres instables d'intérêts et de forces.

Ces associations sont tout à fait différentes de la Société civile.

---

(2) Quels que soient d'ailleurs la force qui s'exerce, les moyens d'action du Moi : « Quelle richesse ne possède pas l'enfant dans son sourire, dans ses gestes, dans sa voix, dans le seul fait qu'il existe ! Etes-vous capables de résister à son désir ? Toi, mère, ne lui offres-tu pas ton sein, et toi, père, ne te refuses-tu pas bien des choses pour qu'il ne manque de rien ? Il vous contraint, et, par cela même, il possède ce que vous croyez à vous. »

Celle-ci est un phénomène purement mécanique de coexistence des individus dans un lieu ou une organisation quelconques. Au contraire, l'association est une relation effective et voulue entre des Moi (3). — Les anarchistes sont d'accord avec Stirner pour substituer la forme *union volontaire* à la forme *société imposée*. Mais ils ne peuvent le suivre quand il voit dans la Société humaine un groupement aussi imposé et artificiel que dans l'Etat : « Le bien de cette société humaine ne me tient pas à cœur, à moi, l'Egoïste; je ne me dévoue pas pour elle, je ne fais que l'employer; mais afin de pouvoir pleinement en user, je la convertis en ma propriété, j'en fais ma créature, c'est-à-dire que je l'anéantis et que j'édifie à sa place l'association des Egoïstes. » L'Unique n'entre dans l'union que pour accroître sa force par elle. S'il y trouve son avantage, il viole le pacte d'union, exploite ses associés. Il quitte l'union dès qu'il n'a plus besoin d'elle (4).

Les anarchistes ont vu dans le Stirnérianisme la philosophie même du régime capitaliste et étatique. L'*égoïste conscient*, ont-ils dit, existe dès à présent : c'est l'exploiteur ou l'oppresseur moderne. Loin de détruire l'Etat, il le fait servir à la satisfaction de ses appétits. Loin d'abolir la concurrence capitaliste, il se jette dans la mêlée et lutte sans trêve et sans pitié. — L'association des Egoïstes, c'est par exemple un Trust ou un Cartel destiné à ran-

---

(3) Stirner reconnaît d'ailleurs que la *Société* est antérieure à toute *association*. — « L'état primitif de l'homme n'est pas l'isolement ou la solitude, mais bien la société. Au début de notre existence nous nous trouvons déjà étroitement unis à notre mère, puisque avant même de respirer nous partageons sa vie. Lorsqu'ensuite nous ouvrons les yeux à la lumière, c'est pour reposer encore sur le sein d'un être humain qui nous bercera sur ses genoux, qui guidera nos premiers pas, et nous enchaînera à sa personne par les mille liens de son amour. La société est notre *état de nature*. C'est pourquoi l'union qui a d'abord été si intime se relâche peu à peu, à mesure que nous apprenons à nous connaître, et la dissolution de la société primitive devient de plus en plus manifeste. Si la mère veut, une fois encore, avoir pour elle seule l'enfant qu'elle a porté, il faut qu'elle aille l'arracher à la rue et à la société de ses camarades. L'enfant préfère les *relations* qu'il a nouées avec ses semblables à la *société* dans laquelle il n'est pas entré, où il n'a fait que naître. » L'association ne dure qu'autant que la volonté et l'action de s'associer durent. La *société* peut d'ailleurs reparaître par cristallisation d'une *association* : « une association peut dégénérer en société, comme une pensée peut dégénérer en idée fixe ».

(4) Stirner a d'ailleurs fait remarquer que de telles associations existent déjà. Il écrit dans sa polémique avec Moses Hess, qui avait critiqué cette conception : « ...Peut-être que dans ce moment même se réunissent des enfants devant sa fenêtre pour jouer en bons camarades. Qu'il les regarde et il verra des réunions d'égoïstes assez gaies. Peut-être que Monsieur Hess possède un ami, une amante : dans ce cas il saura de quelle manière un cœur s'attache à un autre, de quelle façon deux individus égoïstes se réunissent pour jouir l'un de l'autre et comment il se fait que chacun y trouve son compte. »

çonner les consommateurs et les ouvriers, ou encore c'est le Syndicat formé par les prolétaires pour se défendre contre l'âpreté patronale et pour conquérir des droits sur les produits du travail.

Il ne faut d'ailleurs pas se dissimuler la préoccupation métaphysique qui guide Stirner. En cherchant à soustraire l'individu à toute catégorie de la raison (5) comme à toute loi morale et à toute emprise de la Société, Stirner a cru mettre un terme à la recherche de l'Absolu. Il a voulu renvoyer dos à dos la Critique et le Dogmatisme. Tandis que le Dogmatisme affirmait la valeur de telle ou telle pensée, la Critique, avec Bruno Bauer, rejetait successivement chaque pensée au nom d'une autre pensée, affirmant seulement la valeur permanente du Penser. C'était nier toute certitude, tout en conservant le besoin de certitude qu'est le Penser. Stirner veut mettre fin à cette inquiétude : « Moi je dis que seul le non-Penser me délivre des pensées. Ce n'est pas le Penser qui peut me délivrer de la possession, mais bien mon absence de pensée, ou Moi, l'impensable, l'insaisissable. — Un haussement d'épaules me rend les mêmes services que la plus laborieuse méditation; allonger mes membres dissipe l'angoisse de mes pensées; un saut, un bond, renversent l'Alpe du monde religieux qui pèse sur ma poitrine; un hourrah d'allégresse jette à terre des fardeaux sous lesquels on pliait depuis des années. Mais la signification formidable d'un cri de joie sans pensée ne pouvait être comprise tant que dura la longue nuit du Penser et de la Foi ».

Ainsi Stirner, dans sa hâte d'en finir, et avec un splendide mépris des réalités complexes et nuancées, *supprime* les problèmes philosophiques au lieu de les résoudre, *supprime* les problèmes moraux et sociaux, au lieu de les aborder. Il est sans doute impossible d'imaginer un système plus stérile, plus éloigné de la vie que le Stirnérianisme.

L'Anarchisme-Communisme est exactement l'opposé de cette doctrine de mort. Il s'attaque courageusement à la matière vivante, répudie tout Absolu et toute Indifférence.

Aussi est-il inutile de se demander avec M. Reclaire (6) ce qu'est l'individualisme de Stirner « dans le domaine de la vie et de l'action » ; le Stirnérianisme dans ce domaine n'est rien d'autre que

---

(5) M. Basch parle de l'*irréductible nominalisme* de Stirner. Mais Plekhanov observe au nom du matérialisme historique que le *Moi* stirnérien est aussi abstrait, aussi privé de toute réalité tangible, historique, que les catégories qu'il remplace. Il est une nouvelle façon de désigner la *nature humaine*. Stirner raisonne sur *le Moi*, comme les Anarchistes sur *l'Homme*, les Démocrates sur *le Citoyen*, etc.

(6) Introduction précitée à la traduction de *l'Unique et sa Propriété*.

l'existence banale et misérable d'un pauvre privat-docent sans amis et sans emploi. Le « rôle qu'il peut remplir dans le mouvement actuel des esprits » ne va pas au delà d'une apologie de la lutte pour le gain, et en réalité le Stirnérianisme conduit à un pessimisme sans issue. Pessimisme qui a d'ailleurs sa grandeur. Mais tout à coup le philosophe s'aperçoit qu'il aboutit au néant, et son livre s'achève sur ce cri de détresse, qui contraste avec l'enthousiasme de l'Anarchisme-Communisme :

« Si je base ma cause sur Moi, l'Unique, elle repose sur son créateur éphémère et périssable qui se dévore lui-même, et je puis dire :

Je n'ai basé ma cause sur *Rien*. »

CHAPITRE III

L'ANARCHISME INDIVIDUALISTE

Les doctrines que l'on peut rassembler (par opposition à l'Anarchisme *socialiste*) sous le nom d'*anarchisme individualiste* diffèrent essentiellement du Stirnérianisme en ce qu'elles ne répondent point à une préoccupation métaphysique. Elles sont pratiques, elles se collettent avec la Vie. Elles essaient de donner satisfaction la plus complète au besoin d'indépendance qui se trouve effectivement dans le fond de tout homme et qui, chez leurs tenants, s'exacerbe jusqu'à une haine farouche de toute tutelle et de toute limite. Si on leur cherchait une philosophie, toutefois, c'est sans doute aux imprécations et aux envolées de Stirner qu'il faudrait retourner.

Un critique français a dit de *l'Unique et sa Propriété* qu'on quittait ce livre *monarque*. En réalité, on le quitte plus *gueux* que jamais, car il n'apporte pas un élément de solution. Mais quelles réalités plus substantielles nous apporte l'Individualisme outré?

C'est d'abord l'*Anarchisme dilettante*. Nous songeons ici surtout à Zo d'Axa, dont l'ironie féroce et désabusée stigmatise tous les vices et tous les désordres de la société contemporaine (1). Se refusant à être « groupé dans l'anarchie », s'interdisant toute poursuite d'un idéal lointain, il repousse l'utopie communiste, sans toutefois se défendre d'admirer les révoltés anarchistes. Il précise sa *volonté de vivre*, tout de suite, et pleinement, et tout seul, *en dehors* de toute attache, assistant froidement à l'agonie d'un

(1) Voir *En dehors*, 1896, Paris, Chamuel (recueil d'articles du journal *l'En dehors*); *les Feuilles de Zo d'Axa*, 1900, Paris, Société libre d'édition des gens de lettres.

monde : « ... Que se passe-t-il? Rien. Une société qui chavire, un peuple qui se noie..., ça n'a aucune importance : l'Individu gagne la rive », et ce, pour ne plus même s'embarquer « sur les radeaux sans biscuit de la Méduse humanitaire ». Son anarchisme consiste à passer parmi les hommes comme un étranger, sans partager leurs préjugés, leurs souffrances, leur histoire, — en observateur.

Pareillement *en dehors*, mais plus soucieux de réalisations positives, s'affirme E. Armand (2). Les anarchistes selon son cœur ne sont « ni des socialistes, ni des syndicalistes, ce sont des *pionniers*, des *hors-parti*, des *en dehors*, des *en marge*, des *par delà morale*, *par delà bien et mal*, *par delà conventions* ». Ils ignorent la solidarité humaine, l'amour en général; ils ne connaissent que l'entr'aide entre un petit nombre de camarades : « qui aime tout le monde finit par n'aimer personne ». Ils ne poursuivent pas l'avènement d'une société nouvelle. La Révolution future, le Paradis communiste ne les concernent pas. « Pour l'anarchiste, le moment actuel compte uniquement. » L'Individu conscient n'a à se dévouer pour personne. Il ne lutte que pour soi. L'important pour lui est de vivre *sa* courte vie, dès aujourd'hui, librement. Il ne fait au Milieu que des concessions provisoires, hypocrites, toujours révocables, destinées uniquement à lui conserver la vie et ce qui lui reste de liberté d'action. Il est constamment en état de défense contre le Milieu, contre tout Milieu, car le Milieu le diminue, l'entrave. Et Armand tresse des couronnes aux *illégaux conscients* et aux *réfractaires économiques* (faux-monnayeurs, cambrioleurs et escrocs). Pour lui, l'Anarchisme est une *méthode de vie et d'activité individuelles* qui consiste à se dérober le plus possible à la prise des lois et de l'autorité, à affirmer le plus possible sa personnalité, à goûter la joie de vivre et d'*être* le plus totalement possible. Doctrine de lutte; doctrine qui magnifie l'effort vers l'autonomie, vers l'originalité; et en même temps doctrine pratique d'une application quotidienne.

Contre l'Anarchisme socialiste avec son Communisme et son Fédéralisme, E. Armand s'élève avec vigueur. C'est là, clame-t-il, un prétendu anarchisme. Loin de chercher à affranchir l'Individu du Milieu, l'Anarchisme socialiste ne veut que changer le Milieu. L'économie communiste rejettera encore plus l'isolé dans la dépen-

(2) Voir les rapports d'E. Armand et Mauricius sur *l'Anarchisme comme Vie et comme Activité individuelles* (ces rapports, destinés au Congrès anarchiste d'Amsterdam, 1907, n'y furent pas présentés). — E. Armand, *Les anarchistes individualistes et le Communisme* (*Société Nouvelle*, mai 1911). — E. Armand, *Initiation individualiste-anarchiste*, *éd. de l'En dehors*, 1923 (analysé dans *Pirou, les Doctrines économiques en France depuis* 1870, Colin, 1925).

dance de la collectivité. Toute lutte, toute originalité, tout effort personnel auront disparu. Le Communisme est l'état dernier de ce « ramassis d'esclaves et de fidèles » qu'a toujours été le « troupeau » humain. C'est le règne de l'anonymat et de l'automatisme. La camaraderie, qui est un choix, un contrat, y disparaît dans une bienveillance générale et insipide. Le travail et le produit n'étant plus individuels, les uns iront au parasitisme, les autres au renoncement. — D'ailleurs, le Communisme est impraticable sous la forme enfantine de la mise et de la prise au tas. Pour qu'il soit possible, il faut supposer une organisation très compliquée de statisticiens et d'administrateurs. — Enfin, les recherches sur la meilleure des *Sociétés futures* nous font oublier l'essentiel, qui est de vivre tout de suite, dans le monde qui nous entoure, au lieu de rêver à celui que nous ne connaîtrons pas.

Comme cependant il faut bien fournir l'esquisse d'une solution du problème économique, Armand décrit un ordre qui serait fondé sur la *propriété individuelle et absolue* des moyens de production et du produit intégral du travail, la *concurrence*, le *contrat*, et l'*échange* des biens suivant la loi de l'offre et de la demande. Ordre qui ressemble beaucoup au régime actuel? Non pas, car le monopole et l'autorité auraient disparu, et, avec eux, tout pouvoir d'exploitation et de domination. Chacun ne disposerait que des moyens de production qu'il pourrait mettre en œuvre personnellement. C'est le régime du petit producteur isolé. Pour concilier cet idéal anachronique avec la grande production moderne, Armand propose des associations de producteurs en vue des travaux collectifs. Ces associations ne seraient pas tyranniques, car chacun pourrait à tout moment s'en retirer en emportant ce qui lui reviendrait.

Dès qu'il recherche un plan d'organisation pratique, Armand aboutit ainsi à un système très analogue à celui de Benjamin R. Tucker, qui a connu quelque faveur surtout dans les pays anglo-saxons. Ici, plus de trace de dilettantisme. Sous le nom, peu significatif, d'*Anarchisme intellectuel*, Tucker et ses disciples professent une doctrine de réorganisation sociale (3).

L'idée fondamentale dont elle s'inspire est celle d'Adam Smith : le travail seul crée la valeur, il en est la mesure naturelle; de cette vérité Karl Marx, Proudhon et l'Américain Josiah Warren se sont

(3) Ce système est exposé par Tucker dans des articles réunis sous ce titre : *Instead of a book, by a man too busy to write one, a fragmentary exposition of philosophical anarchism* (1893), et par J. H. Mackay dans *Anarchistes* (Mœurs du jour), Tresse et Stock, 1892. — Voir Paul Ghio (*l'Anarchisme aux Etats-Unis*, Paris, 1903, et *Etudes italiennes et sociales*, Paris 1929) qui analyse en détail le livre de Tucker.

emparés. Tandis que le premier a abouti au Socialisme, les deux autres, chacun de son côté d'ailleurs, soucieux de conserver à l'individu ce levier d'action qu'est la propriété, ont abouti au mutuellisme. Dès 1842, avant Proudhon, par conséquent, Josiah Warren (1818-1879) inventait la formule du bon d'échange.

L'un de ses principaux disciples fut Tucker, qui le connut à Boston. Après avoir fait ses études dans cette ville, Tucker fit du journalisme et voyagea en Europe; puis il revint se fixer en Amérique, à Boston, en 1881, et à partir de 1892 à New-York, où il publiait un hebdomadaire, *Liberty*.

Tucker essaie de dégager une morale égoïste dont les postulats métaphysiques semblent pouvoir être cherchés chez Stirner. — Y a-t-il au monde une réalité morale? Oui, et c'est *Moi*. Y a-t-il une loi morale? Oui, mais très simple : *Mind your own business*, occupe-toi seulement de tes affaires. C'est là le dernier mot de l'éthique égoïste. C'est bien là une loi morale, puisque le seul Mal est l'atteinte à la liberté d'autrui, celle-ci étant le meilleur dérivatif du vice. — Suis ton intérêt jusqu'à ce que tu te heurtes à la sphère d'action de l'intérêt voisin. Les seules obligations que l'individu reconnaîtra seront celles créées et sanctionnées par sa volonté. Le droit est donc purement *contractuel*. Quant à la maxime : « Aime tes semblables comme toi-même », Tucker l'accepte, non comme un commandement valable, mais comme un conseil qui lui montre généralement son véritable intérêt.

L'économie tuckérienne, qui est une sorte de proudhonisme américain, repose sur la formule du droit exclusif au produit intégral du travail; sur la propriété, prolongement de la personne humaine, s'exerçant sur le produit du travail ou sur le bien acquis par contrat; sur l'échange; et sur la libre concurrence. — Ce qui fausse la vie économique, ce sont les *monopoles*, que protège l'Etat. Ils permettent l'*usure*, et la mise à la disposition d'un individu d'un bien qu'il n'a pas produit par son travail, mais acquis par fraude ou violence. Tucker se prononce donc contre le monopole de la *monnaie*, le monopole *foncier*, le monopole que créent les *tarifs douaniers* et le monopole du *brevet d'auteur ou d'inventeur*. Quand ils seront abolis, non seulement les prix tomberont très bas, non seulement les richesses tendront à se mieux répartir, mais surtout s'instaurera une vie économique *libre*, aérée par une concurrence incessante.

La terre, les machines seront donc objets de propriété privée. — La *terre* sera attribuée à celui qui la cultive. Il ne pourra ni la louer à autrui, ni la faire travailler pour son compte par une

main-d'œuvre salariée. La seule mesure de la propriété foncière sera l'usage personnel. Nul, en effet, n'a créé le sol. Les paysans dont le labeur l'a défriché, aménagé, fertilisé, en ont déjà été payés, au fur et à mesure, par la récolte. — La *machine* au contraire sera à celui qui l'aura fabriquée, ou dûment acquise du producteur. Car elle est le produit du travail. Le producteur en a acheté la matière première, et il a fourni sa peine. Il doit être rémunéré de l'un et de l'autre, par la propriété de la machine construite ou du prix qu'il en aura tiré.

C'est donc ici encore le système du producteur isolé. Tucker ne craint pas de le souligner, et de formuler l'espoir d'une « simplification des moyens de production, de nature à pouvoir rendre de nouveau à l'individu sa productivité personnelle d'autrefois ». Si toutefois la concentration s'avère nécessaire pour le perfectionnement et l'intensification de la production, elle aura lieu sous la forme d'une libre coopération entre travailleurs, dans des associations agricoles et industrielles, de crédit et de production.

Si l'on admet la propriété individuelle comme prolongeant naturellement la personnalité humaine dans le fruit de ses efforts, et comme stimulant l'activité économique de l'individu en l'intéressant directement au résultat de son travail, la question se pose de savoir quelle extension on doit reconnaître aux pouvoirs de disposition du propriétaire, et dans quelle mesure cette propriété doit être héréditaire. — Il est normal que le propriétaire puisse gratifier qui il veut. En faisant bénéficier sa famille du produit de son labeur, d'autre part, on répond à son vœu intime; et l'intérêt qui le pousse à agir serait bien diminué si on ne l'étendait ainsi aux proches, et notamment aux descendants. — Mais en contre-partie, il est injuste que l'héritier ou le donataire se voient investis de biens auxquels leur travail ne leur donne pas droit. — Tucker résout ce problème en supprimant les successions *ab intestat*, mais en conservant la liberté de donner et de tester.[1]

Le tuckérianisme diffère surtout en fait de l'individualisme bourgeois par son extrêmisme. Il n'admet pas même l'Etat-gendarme : « l'Etat, par ses lois, ses violences, ses atteintes à la liberté, cause le désordre, produit la misère, pousse à la haine et au crime; puis il assume généreusement la tâche de protecteur, de médecin des maladies dont il est lui-même, lui seul, la cause. Quelle générosité!... » « La violence ne cesse jamais d'être telle, qu'elle soit l'œuvre d'un individu contre un autre (criminels ordinaires) ou d'un individu contre tous (gouvernements autocratiques) ou de la majorité des individus contre la minorité (gouvernements démocra-

tiques) : dans tous ces cas, la résistance, sous quelque forme que ce soit, à la violence, n'est pas elle-même une violence, mais un acte de légitime défense. »

A l'Etat, ainsi condamné définitivement, vont venir se substituer les associations volontaires. Plus de secours aux sinistrés des inondations du Mississipi : l'assurance mutuelle, plus sûre et moins chère. Plus de banques d'émission, de crédit agricole et industriel : la Banque d'échange, crédit universel et gratuit. Plus d'Etat-gendarme, monopolisant la protection, l'imposant au lieu de la vendre et débitant de la « camelote de protection » : mais des compagnies privées de police et de justice qui vendront la meilleure protection, emprisonneront et exécuteront au tarif le plus réduit. Ici encore, il faut supprimer le monopole, et le droit public doit se résorber dans le droit privé contractuel.

Mais comment va se réaliser ce paradis de l'*autonomie individuelle* et du *juste prix?* Par la *résistance passive* qu'il ne faut pas confondre avec le tolstoïsme. Pour Tucker, la non-violence n'est pas un principe mystique, elle est une méthode particulièrement efficace. Les citoyens feront comme si l'Etat n'existait pas. Ils concluront entre eux ces associations défensives qui leur permettront de n'avoir pas recours à la force publique officielle. Ils créeront surtout cette Banque d'échange dont le fonctionnement merveilleux attirera de plus en plus de monde. Et alors la société future existera déjà. Un jour un individu isolé refusera le paiement de l'impôt. Il ira en prison. L'année d'après, 500 individus refuseront à leur tour de payer. On les torturera. L'auréole du martyre leur vaudra des milliers d'imitateurs. Et quand un cinquième de la population refusera le paiement, l'Etat pourra « fermer boutique ». Les temps seront venus. Quant à la violence, elle est stérile; ce n'est pas un bon moyen d'abolir la violence que de l'exercer.

Tel est l'anarchisme tuckérien. Il n'est pas *égalitaire*. L'inégalité sera réduite, car la législation actuelle l'exagère artificiellement; mais elle subsistera. Seulement chacun aura désormais des chances égales de triompher dans la lutte. Ce sera le *fair play*. Ce que Tucker veut abolir, ce sont les corps étrangers qui s'introduisent dans le mécanisme de l'économie libérale : les privilèges et l'autorité sociale. Eux disparus, règneront les saines lois du libre échange.

Contre ce système, l'Anarchisme socialiste et révolutionnaire élève d'abord des objections pratiques, de détail. — La théorie tuckérienne de la *propriété individuelle* de ce qui est à usage personnel et des produits du travail essaie d'unir la vie sociale complexe de notre époque à un particularisme réalisable seulement dans la vie solitaire des ermitages. Comment déterminera-t-on

l'usage personnel pour redistribuer les terres? Comment fixera-t-on la part qui revient à chaque ouvrier dans les produits d'une grande usine? Seul le communisme correspond à la réalité économique moderne, qui est la grande production collective. - C'est en vain, d'ailleurs, que l'anarchisme individualiste se flatte d'éliminer l'autorité et le privilège. Il admet une propriété individuelle : mais qui la fera respecter? Il croit éviter le retour de l'exploitation en interdisant à l'individu de tirer de sa propriété un loyer ou de salarier autrui : mais qui assurera l'observance de ces règles? Les compagnies privées, assure-t-il, procureront une justice à bon compte : mais ce sera l'injustice au profit du plus offrant; avec de l'argent on achètera le Droit que l'on voudra. En supprimant l'autorité gardienne des normes et de la justice, Tucker doit aussi renoncer à la justice et aux normes. - Les inégalités naturelles auront tôt fait de rétablir des maîtres et des serviteurs; la concurrence engendrera derechef le monopole. La société future rêvée par Tucker est irréalisable. - D'ailleurs, Tucker s'interdit lui-même de la réaliser, en niant la nécessité d'une Révolution. Comment affranchir l'Individu sans violence, alors qu'il est isolé, désarmé, et qu'à la moindre tentative d'indépendance toutes les forces étatiques et capitalistes se liguent contre lui ?

Le tuckérianisme est donc une *utopie individualiste*. Pour être vraiment pratique, il est contraint de revenir à l'individualisme bourgeois, à l'Etat démocratique, chargé d'assurer la protection de l'Individu contre les abus de pouvoir et les spoliations, l'égalité du point de départ et le maintien du milieu libre.

Mais il est surtout intéressant d'examiner les critiques de fond, dirigées par l'Anarchisme-Communisme contre la qualité même de l'utopie tuckérienne.

Concurrence, propriété individuelle, contrats, calculs d'équivalence et de réciprocité, signifient exclusivement l'égoïsme de l'Individu dans la lutte économique, où chacun garde ses avantages. Est-ce à dire que Tucker conçoive l'homme comme un Moi déchaîné, poursuivant à tout prix et sans autre considération la satisfaction de son intérêt exclusif? En ce cas, l'Anarchisme-Communisme lui reproche son inconséquence. Tucker doit verser dans le Stirnérianisme absolu. Pourquoi dès lors professe-t-il le respect du contrat passé, le respect de la liberté d'autrui? Loin d'abolir l'Etat et les privilèges, il devrait employer toutes ses facultés à s'en emparer et à les utiliser à son profit pour assurer sa victoire.

Il serait facile de répondre que Tucker, évitant précisément l'erreur de Stirner, tient compte de ce fait, orgueilleusement ignoré par le chercheur d'Absolu, que l'homme est foncièrement un être

social, et que la satisfaction du Moi n'est pas dans une mêlée sans merci où il risque de se briser les ailes, mais dans un ordre harmonieux fondé sur la coexistence pacifique des libertés et la stabilité des relations contractuelles. Le tuckérianisme serait ainsi la pratique du stirnérianisme.

Mais une autre réponse est plus pertinente. Chez Tucker et ses disciples, en effet, c'est une profonde pitié, une ardente volonté de réaliser le bonheur commun, qui dominent. S'ils appellent l'Anarchisme socialiste une rêverie imprégnée de christianisme, c'est qu'à leur avis la vraie façon d'assurer le bonheur des hommes est de faire appel non à leurs sentiments altruistes, mais à leur initiative et à leur égoïsme intelligent. Et c'est pourquoi ils proposent à l'individu un idéal *bourgeois :* « Nous voulons que chacun puisse être capitaliste grâce à la liberté du crédit... C'est la propriété qui fait l'indépendance; il s'agit uniquement de la rendre accessible à tous et d'écarter ainsi l'inégalité entre maîtres et serviteurs ».

Quels que soient les mobiles intimes du tuckérianisme, le fait est qu'il se présente comme un libéralisme, un *molinarisme*, poussé aux extrêmes limites. Et dès lors, il repose sur la croyance dans des forces naturelles supérieures à l'homme, génératrices du bien social, et qui feraient jaillir l'harmonie, la justice et la liberté de la lutte, — « comme la lumière est censée sortir des ténèbres », observe ironiquement l'Anarchisme socialiste.

Et ici nous retrouvons le *rationalisme* de l'Anarchisme-Communisme. Dans l'Anarchisme tout au moins, il est exact que, selon la parole de M. Schatz, le socialisme consiste avant tout à admettre que l'individu est un être susceptible d'être gouverné par la Raison et que la société peut être transformée par elle et adaptée de toutes pièces à un idéal moral. Croyance téméraire, peut-être. Mais l'individualisme se résout dans la croyance, plus merveilleuse encore, à un Bien — ou tout au moins un Ordre — spontanés. Quand Tucker proclame que l'harmonie et le progrès seront le fruit du conflit des intérêts, des efforts discordants, il dénie tout rôle à la Raison humaine : car celle-ci n'a plus aucune action propre dans un régime où chacun tire de son côté. Et puisqu'il n'admet pas de Dieu tutélaire, il faut bien conclure qu'il attribue à un Hasard constamment providentiel ce pouvoir d'organisation et d'amélioration qu'il refuse à la Raison. L'Anarchisme-Communisme estime moins utopique de compter sur la coopération libre des individus — c'est-à-dire sur la Raison — pour assurer le maintien et le développement de la société humaine, que de consentir à l'acte de foi optimiste que suppose, en définitive, l'Individualisme extrême.

CONCLUSION

Il nous semble avoir ainsi rempli le programme de clarification et de classification que nous nous étions assigné. Nous avons cherché à discerner l'unité de la pensée anarchiste-communiste en dépit de ses variations et ramifications. Notre tâche s'est bornée à élucider et à grouper des doctrines.

C'est ainsi que nous avons pu voir combien était inexacte l'épithète d'*anarchiste* décernée, soit à M.-J. Guyau, soit à M. Duguit : alors que ces deux auteurs, bien loin de s'insurger contre l'autorité, cherchent à la fonder le plus solidement possible, le premier dans l'ordre éthique, le second dans l'ordre politique et juridique. Nous avons constaté aussi que l'Anarchisme-Communisme n'est pas, comme on l'a parfois cru, une doctrine nihiliste, purement destructive; il n'est ni le *cri de joie sans pensée* de Stirner, ni un pessimisme désespéré; il prend parti pour des valeurs, pour un régime ; il descend dans la lutte quotidienne, individuelle et sociale, où sans cesse l'on choisit et l'on s'efforce; on est ici dans l'ordre de l'action, du *pour* et du *contre*. Nous avons pu mesurer l'abîme qui sépare l'Anarchisme-Communisme d'une critique du monde moderne toute imbue de mysticisme religieux, comme celle de Tolstoï. Et nous avons précisé le double conflit qui l'oppose aux deux grands courants doctrinaux entre lesquels il s'est trouvé pris. D'un côté, c'est l'individualisme exaspéré — tel celui de Tucker, — qui n'est autre que la doctrine libérale bourgeoise poussée à ses conséquences ultimes et subversives. De l'autre, c'est le Socialisme *autoritaire*. Cette dénomination englobe une multiplicité de tendances, depuis le jauressisme avec son idéal largement humanitaire jusqu'au bolchévisme rivé au point de vue de classe, depuis les réformistes les plus pacifiques jusqu'aux révolutionnaires les plus implacables; mais les traits communs à toutes ces variétés, qui sont la tactique de parti, le souci de ménager des transitions, la volonté de conquérir le Pou-

voir pour en faire l'instrument du Socialisme, suffisent à distinguer nettement le Socialisme autoritaire du Socialisme Anarchiste.

Quelle conclusion convient à une pareille étude? Il semble facile de faire la critique de l'Anarchisme. L'homme n'est pas, et ne peut pas devenir, tellement intelligent, tellement moral et tellement énergique que la société rêvée par les anarchistes puisse surgir et durer. Elle ne peut être qu'un idéal lointain dont on tente de se rapprocher le plus possible. Et, pour cela, il faut bien se fixer des buts plus proches et employer des modes d'action compatibles avec l'état de choses actuel. L'histoire se fait lentement. Des hommes et des groupes d'hommes, servis par leur force et par des circonstances favorables, parviennent à réaliser partiellement leurs idéals; mais ce n'est qu'au prix d'un travail long et difficile que des idées remportent une victoire importante et durable. Nous croyons que l'idée socialiste et l'idée libertaire constituent la formule du progrès social; nous ne croyons pas à leur triomphe rapide et absolu.

Les anarchistes se distinguent par leur utopisme intransigeant: ils rejettent les programmes limités et les tactiques plus ou moins praticables de ceux qui partagent leur idéal, au nom de cet idéal même, pris comme un absolu. — Mais suffit-il de constater ce que cette doctrine a de chimérique? Ne faut-il pas aussi rechercher ce qu'elle a de vrai, quelle est sa signification historique et à quelle attitude intellectuelle elle correspond ?

La vie n'est pas *une*. Elle est multiple et changeante. Les doctrines sont toutes les produits et les expressions de modes particuliers du développement humain réel. A ce titre, elles ont toutes *leur* vérité. Et cette vérité est plus ou moins générale, plus ou moins durable. Cela dépend des besoins et des tendances auxquels ces doctrines correspondent. Les mêmes questions se posent pendant des années et des siècles. Elles continuent d'exiger des solutions humaines et adaptées aux réalités contingentes. Les détails changent vite, les éléments profonds évoluent moins vite; la fameuse *nature humaine* elle-même n'est qu'un élément plus stable que les autres, un élément permanent du problème moral et social. Aussi les doctrines se suivent et se ressemblent. Sans cesse exhumées, transposées, arrachées à leur milieu originel et acclimatées dans d'autres ambiances, ce sont les mêmes idées qui, de longues périodes durant, guident la pensée et l'action des hommes, parce que ces idées traduisent les mêmes aspirations et les mêmes croyances. Pour ne prendre que deux exemples antithétiques, le fascisme prétend « restaurer les principes sociaux et politiques qui régissaient le

monde civilisé avant le triomphe de l'individualisme, issu de la Renaissance » (1), tandis que, nous l'avons vu, le Socialisme, — dans ses courants les plus divers, y compris l'Anarchisme, — et la Démocratie ne sont que des moments, de simples épisodes de la marche éternelle des principes « individualistes » de Liberté, d'Egalité et de Fraternité. Et qui peut dire dans quelles nouvelles tendances se concrétiseront demain le principe de liberté et celui d'autorité, le principe niveleur et le principe aristocratique ?

La forme outrancière et utopique que ces principes individualistes revêtent dans l'Anarchisme s'explique historiquement par une déception. Après avoir été proclamés par de généreux rêveurs, ces principes se sont répandus. Depuis la fin du XVIII[e] siècle, l'idéal démocratique et l'idéal socialiste ont été adoptés par des masses d'hommes. Ils ont suscité un enthousiasme impatient. Et les hommes d'Etat et les partis politiques se sont mis à réaliser ces idéals. Mais cette œuvre est lente et pénible. Pour plier la réalité à l'idéal, il faut savoir rapprocher l'idéal de la réalité, se proposer toujours un but qui soit au delà du réel, mais qui n'en soit pas trop distant pour être accessible. Il est donc naturel qu'en présence des déformations et des diminutions que subit l'idéal en passant dans les faits, des doctrines aient surgi, qui, par réaction, ont exagéré la contradiction entre l'idée et la réalité, parce qu'elles craignaient que celle-ci ne fît oublier celle-là. Des lenteurs et des difficultés, elles ont conclu à l'impossibilité de réaliser l'idéal par les procédés employés; elles ont cherché une tactique nouvelle, où l'idéal occupât le premier plan, et ne fût ni diminué ni déformé par le souci du réel. Et, en fait, des démocrates et des socialistes ont pu se féliciter que ces doctrines, en elles-mêmes impraticables, soient venus leur rappeler à propos que, s'ils doivent comprendre le réel et en tenir compte, ils doivent, avant tout, constamment et obstinément tendre vers l'idéal.

Mais de là à ignorer systématiquement le réel, et à orienter sa

(1) H. de Vries de Heekelingen, dans l'*Annuaire 1928* du Centre international d'Etudes sur le Fascisme, n° 1 (Social éditions, Bruxelles), p. 13. — Ces principes sont les suivants : « Premièrement : l'homme est, par nature, un animal social. C'est donc la notion de la solidarité, de la nécessité impérieuse d'une incorporation à laquelle doivent se plier les individus. Cette incorporation est impossible sans l'existence d'une autorité et sans l'imposition d'une discipline, l'une et l'autre inséparables de l'idée même de toute société. — Deuxièmement : les actes humains sont soumis aux lois de la nature, aux lois de l'esprit, et, en dernière analyse, à la volonté de Dieu. Le bien et le mal ne se mesurent donc pas aux inclinations, souvent aveugles et pernicieuses, des individus. Le bien et le mal ont, par conséquent, une portée objective, supérieure aux individus. »

pensée et son action uniquement d'après l'idéal absolu, il y avait loin. Cette explication historique ne suffit donc pas. Il faut rechercher, psychologiquement, à quelle attitude intellectuelle correspond l'utopisme intransigeant qui dicte les théories politiques et économiques et la méthode révolutionnaire des anarchistes-communistes.

Observons ici l'importance de la métaphysique dans la pensée et l'action humaines en général. Dans la vie, en effet, il faut sans cesse choisir. Sans doute, on veut concilier. Quand on a reconnu la vérité humaine de toutes les aspirations, la vérité historique de toutes les tendances, on cherche la *synthèse*; c'est par elle qu'on imprime à son action la plus haute portée humaine et historique. Mais cette synthèse n'est pas toujours possible. Constamment, la réalité nous oblige à faire prévaloir telles fins et telles méthodes sur telles autres, à être pour ou contre. Or, il est aisé de voir quel faible rôle joue la certitude scientifique dans ces partis que l'on est contraint de prendre.

Les éléments de toute doctrine et de toute décision sont de deux sortes. Les uns sont objectifs, scientifiques, expérimentaux. Ce sont des faits, constatés de façon que tous les hommes, disposant des mêmes moyens d'information, qui sont les sens et le raisonnement, tombent d'accord sur leur réalité. Leur assemblage méthodique constitue les lois de la physique, de la chimie, de la sociologie, etc. Dans le domaine de l'action, ces faits dûment constatés deviennent les *conditions objectives* dont il est nécessaire de tenir compte dans l'effort que l'on fait pour plier la réalité à l'idéal. A ces éléments scientifiques s'opposent des éléments subjectifs, inexpérimentaux, métaphysiques.. Subjectif, l'idéal que l'on embrasse, le but que l'on assigne à son action. Car la Science ne peut pas nous imposer la poursuite de telles ou telles fins; seul, un idéal librement choisi peut nous créer des devoirs. Subjectifs aussi, les postulats que l'on admet comme guides de sa pensée. Car la Science ne peut pas nous donner des certitudes sur l'auteur de la Nature ou sur l'essence des choses. L'homme se débat dans un éternel tourbillon. Il peut bien repérer les déplacements relatifs et étudier les propriétés apparentes des objets qui l'environnent et sont emportés avec lui, et de son propre être. Mais il ne *sait*, ni d'où tout cela vient, ni où tout cela va, ni pourquoi tout cela existe. Si, ne le sachant pas, il éprouve le besoin de l'inventer, c'est que la loi de son être est d'agir, d'imprimer à ce qui l'entoure un certain ordre et une certaine direction, alors qu'il ignore l'ordre et la direction de l'Univers. Et, pour agir, il faut qu'il adhère à des fins, et, pour cela, il faut que sa pensée s'élève au-

dessus de cette collection de faits bruts qu'est la Science dont il dispose, et qu'elle prenne pour points d'appui des croyances invérifiées, inexpérimentales. L'homme ne saurait donc arracher de lui la Métaphysique qu'avec sa vie même.

La Science elle-même comporte plus d'hypothèses que de faits précis; ses prévisions reposent sur la supposition que les lois observées dans le passé continueront d'être vraies dans l'avenir. Dans certaines branches du « savoir » humain, la part de l'hypothèse est très considérable; c'est le cas notamment de la Sociologie, actuellement tout au moins. Et, au delà de la Science, nul n'échappe à la *métaphysique*, ou, si l'on veut, à la *religion*, au sens que Tolstoï donne à ce mot. (« La religion est un certain rapport établi par l'homme entre sa propre personne finie et l'univers infini ou le principe de cet univers infini. La morale est la règle constante, applicable à la vie, qui découle de ce rapport. »)

Notamment, il n'est pas sans intérêt de souligner combien, dans le Droit, dans la Politique et dans la Révolution, la part de l'hypothèse l'emporte sur celle de la certitude, et combien le Bien, et même le Juste, et même le Vrai, sont purement subjectifs et relatifs. Est-ce là une manifestation dangereuse de ce romantisme juridique que M. Bonnecase décèle avec inquiétude (2)? Nous pensons au contraire que la reconnaissance de cet état de choses est la meilleure façon de préparer la Science du Droit à toutes les compréhensions et à toutes les évolutions qui s'imposent à elle. — L'erreur anarchiste est de n'avoir pas vu à quel point le Droit et la Révolution sont une seule et même chose. Dans la mesure où la légalité nous est favorable, il est de notre intérêt et de notre devoir de la défendre; dans la mesure où elle est mauvaise, où elle contredit nos intérêts, notre idéal, nous devons lutter pour la transformer en un régime meilleur; ce n'est que si le Droit ne se prête pas à la satisfaction des aspirations qui ont pour elle la force, qu'il sera inévitablement balayé.

L'erreur des anarchistes s'explique cependant aisément, puisque le Droit est, par essence, une technique *autoritaire* du Bien, tandis que la Révolution, telle qu'ils la conçoivent, leur apparaît comme une technique *libertaire*. Seule celle-ci serait donc en mesure de satisfaire leur intransigeance. Et cette intransigeance nous ramène à constater que l'Anarchisme-Communisme est, entre toutes les doctrines sociales, celle où la part de l'hypothèse, de l'incertitude, de la métaphysique, est la plus grande. Mais nous comprendrons pourquoi cette incertitude n'émeut pas les anarchistes, nous com-

(2) *Science du Droit et Romantisme*, Sirey, 1928.

prendrons leur utopisme, en nous rappelant l'enthousiasme avec lequel Kropotkine, après Guyau, parle du *risque*, ce risque qui sert de mobile à la pensée et à l'action, le risque de l'hypothèse et le risque de la lutte. C'est sans doute quand il mise sur le possible, l'incontrôlé, que l'individu jouit le plus de son intelligence et de ses forces, puisqu'il dépend de lui de les soumettre à l'épreuve, puisqu'avant de jouer son sort il le tient dans ses mains. Il sait ce qu'il perd : le repos, la routine des connaissances acquises, le calme de l'activité quotidienne. Il ne sait pas ce qu'il gagne, puisqu'il s'expose à sombrer dans l'erreur, à succomber dans le danger. Mais plus grand est le péril, plus belle est la victoire, parce qu'on vit dans la mesure où on lutte (3). Si tous les besoins de l'homme étaient comblés au moment même où il les ressent, si toutes les questions qu'il se pose recevaient aussitôt une réponse certaine, la vie n'aurait plus de sens. L'homme mourrait d'ennui, de plénitude. Ce n'est pas dans la réalisation totale de ses aspirations et dans le succès complet de ses recherches qu'est sa joie de vivre : c'est dans l'effort pour améliorer son sort et étendre son savoir. La beauté de son existence tient justement à ce que sa pensée et son action n'atteignent jamais leurs limites. Il peut toujours aller *au delà*.

En matière de doctrines morales et sociales, la lutte et la vie sont d'autant plus intenses que l'élément invérifié sur lequel on s'appuie pour penser et pour agir est plus considérable. Et l'Anarchisme-Communisme est la doctrine éthique, politique et économique où cet élément invérifié occupe la plus grande place et joue le plus grand rôle.

Le garantisme proudhonien, — l'individualisme extrême, qui cherche le salut dans la propriété, le contrat et la concurrence, — le collectivisme marxiste, s'efforcent d'aller à l'*idéal* en tenant compte du *réel*, des « conditions objectives » : l'imperfection des individus, l'état peu avancé de l'évolution politique et économique de l'humanité. Ce que l'Anarchisme retient du *réel*, lui, c'est la tendance de l'homme à faire prévaloir des mobiles moraux et sociaux sur son intérêt immédiat et personnel; c'est la tendance de la liberté, de l'association spontanée, du communisme, à l'emporter, dans la société, sur l'autorité, le conflit, la propriété. Il retient donc des faits qui sont beaucoup moins bien et moins généralement constatés que les faits contraires : égoïsme, jalousie, cupidité, inintelligence,

(3) Voir Miguel de Unamuno, *l'Agonie du Christianisme*, Rieder, 1925, ch. I.

paresse, servilité, appétit du pouvoir. Il aime mieux faire fond sur ces tendances vers le Bien (4).

Pourquoi? N'est-ce pas espérer un *miracle* que de compter que l'individu triomphera du mécanisme politique et économique, que l'idéal triomphera des mauvais instincts? Mais un miracle qui se révèle possible, un miracle qui se produit, n'est plus un miracle; c'est un fait nouveau que la Science ignorait, qui vient infirmer ses prévisions et ses généralisations, et dont elle doit désormais faire état. Le tout est de savoir si ce fait se produira — ou plutôt de concevoir qu'il peut se produire, car ce n'est qu'une *hypothèse*. Voilà le risque intellectuel, le risque de la pensée. Et le risque de l'action consiste à lutter pour faire survenir le miracle conçu comme possible. L'individu pourra-t-il triompher des conditions objectives, réaliser le communisme là où les savants marxistes déclarent qu'il n'y a place que pour la propriété ou le collectivisme, abolir l'Etat là où les doctrinaires déclarent qu'il ne peut être aboli? On ne le sait pas. Mais, en tout cas, cela ne pourra se faire que par une lutte sans restrictions, sans compromis, contre l'Etat, contre la Propriété, contre le Collectivisme; c'est cette lutte (éducation et révolution) qui crée la possibilité; c'est en elle que l'hypothèse se réalise.

Le sens de l'Anarchisme-Communisme est donc moins dans le terme de la lutte actuelle, dans le résultat final, que dans la lutte elle-même. Elle est d'autant plus magnifique et plus efficace qu'elle se révolte plus hautement contre l'ordre actuel et les « conditions objectives ». Plus elle est utopique, et plus elle se révèle nécessaire, puisque c'est par elle que l'Utopie devient de l'Histoire (5); plus elle s'inspire de l'hypothèse, et plus elle exalte, dans le risque, la vie de ceux qui y prennent part. Comme l'Art, elle est *poésie*, c'est-à-dire *création*. L'Art est vivant, humain, intéressé; il répond aux besoins et aux croyances. Et la lutte des hommes, lutte contre le Milieu, et surtout lutte sociale, est la forme suprême de l'Art; elle est la lutte pour la vie; elle est l'essence de la vie.

---

(4) « Pourquoi spéculer sur les sentiments vils de l'homme et non sur ses bons sentiments ? Par application de la dernière méthode, on arriverait pourtant à de tout autres résultats qu'avec la première. » (Domela Nieuwenhuis, *le Socialisme en danger.*)

(5) Voir plus haut, *La méthode révolutionnaire*.

Vu : *Le Président de la thèse*,
CAVARÉ.

Vu : *Le Doyen*,
Ch. BODIN.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Université,
L. GÉRARD-VARET.

BIBLIOGRAPHIE

P. Archinov. — *La Makhnovstchina* (Revue Anarchiste, nov. 1923).

Michel Bakounine. — *Œuvres;* 6 vol., publiés chez Stock de 1895 à 1913, le premier par M. Nettlau, les suivants par J. Guillaume.

Victor Basch. — *L'individualisme anarchiste. Max Stirner* (nouvelle éd., Alcan, 1928).

Edouard Berth. — *Anarchisme individualiste, marxisme orthodoxe, syndicalisme révolutionnaire* (Mouvement socialiste, 15 mai 1905);*Derniers aspects du Socialisme* (Rivière, 1923).

C. Bouglé. — *Chez les prophètes socialistes* (Alcan 1918).

N. Boukharine. — *La Théorie du Matérialisme historique* (1921) (t. fr. Editions sociales internationales, 1927).

Charles-Albert. — *L'Amour libre* (Stock, 1893); *Aux Anarchistes qui s'ignorent* (broch., 1901).

Comité d'Initiative pour l'Ecole libertaire. — *La liberté par l'enseignement* (broch., 1898).

Comité international de défense anarchiste. — *Comme au temps des Tzars* (broch., 1927).

Compte rendu du Congrès anarchiste d'Amsterdam 1907 (Delesalle, 1908).

Christian Cornélissen. — *Le Communisme révolutionnaire* (Société Nouvelle, juillet 1896); *Sur la propriété et les Pères de l'Eglise* (Revue Socialiste, juillet 1898); *En marche vers la Société nouvelle* (Stock, 1900); articles dans Revue Socialiste, février, juin, novembre 1901, février, juin, septembre 1902; *le Syndicalisme révolutionnaire international* (Société Nouvelle, mai et juin 1911).

J. Déjacques. — *L'Humanisphère* (rééd., Temps Nouveaux, Bruxelles, 1899).

G. Deville. — *L'Anarchisme* (brochure, 1885).

Dietrich. — *Autodélégation anarchiste* (Libertaire, 24 février et 23 mars 1928).

F. Dubois. — *Le péril anarchiste* (Flammarion, 1894).

Max Eastman. — *La Science de la Révolution* (tr. fr., N. R. F., 1927). — (Voir également *Monde*, 18 janvier 1930).

P. Eltzbacher. — *L'Anarchisme* (tr. fr., Giard, 1923).

F. Engels. — *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* (tr. fr., Carré, 1893); *Socialisme utopique et Socialisme scientifique* (tr. fr., dans *Religion, Philosophie, Socialisme ;* Jacques, 1901).

Sébastien Faure. — *Les Anarchistes et l'affaire Dreyfus* (brochure, 1898); *la Douleur Universelle* (Stock, 1904); *Mon Communisme* (*le Bonheur Universel*) (Paris, 1921).

Frossard. — *Dix années de crise socialiste* (Le Soir, nov.-déc. 1929).

Paul Ghio. — *L'Anarchisme aux Etats-Unis* (Colin, 1903).

Paul Gille. — *Esquisse d'une Philosophie de la Dignité humaine* (Alcan, 1924).

André Girard. — *Education et Autorité paternelle* (broch., 1897).

A. Girard et M. Pierrot. — *Le Parlementarisme contre l'action ouvrière* (brochure, 1912).

A. Girard et F. Pelloutier. — *Qu'est-ce que la Grève générale ?* (brochure, 1896).

Jean Grave. — *La Société mourante et l'Anarchie* (Stock, 1893); *la Société future* (Stock, 1895); *l'Individu et la Société* (Stock, 1897); *l'Anarchie, son But, ses Moyens* (Stock, 1899); *le Syndicalisme dans l'émancipation sociale* (Société Nouvelle, nov. 1907); *Une des formes nouvelles de l'Esprit politicien; la Conquête des Pouvoirs publics; les Scientifiques* (brochures).

Groupe des Etudiants Socialistes Révolutionnaires Internationalistes de Paris. — *L'Individu et le Communisme; Misère et mortalité; Pourquoi nous sommes internationalistes; les Anarchistes et les Syndicats; les Communistes Anarchistes et la Femme* (brochures) ; *la Scission Socialiste ; Pierre Lavrov ; Tolstoï et l'Anarchisme* (Humanité Nouvelle, 1900).

James Guillaume. — *Idées sur l'Organisation sociale* (1876) (rééd., Paris, Bibliothèque du Travail, 1921); *l'Internationale, Documents et Souvenirs, 1864-1878* (4 vol.; Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905-1910); *Karl Marx pangermaniste* (Colin, 1915).

A. Hamon. — *Les Hommes et les Théories de l'Anarchie* (brochure, 1893); *Psychologie de l'Anarchiste-Socialiste* (Stock, 1895); *Patrie et Internationalisme* (brochure, 1896); *Le Socialisme et le Congrès de Londres* (Stock, 1897); *Socialisme et Anarchisme* (Sansot, 1905).

Emile Henry. — *Pensées* (dans *Documents d'histoire*, broch., 1907).

Pierre KROPOTKINE. *Paroles d'un Révolté* (Marpon et Flammarion, 1885); *la Conquête du Pain* (Stock, 1892); *l'Anarchie, sa Philosophie, son Idéal* (Stock, 1896); *Autour d'une Vie* (tr. fr., Stock, 1902); *l'Entr'aide, un facteur de l'évolution* (tr. fr., Hachette, 1906); *la Grande Révolution* (Stock, 1909); *Champs, Usines et Ateliers* (tr. fr., Stock, 1910); *La Science moderne et l'Anarchie* (Stock. 1913); *l'Ethique* (tr. fr., Stock, 1927); *Les Prisons, le Salariat, la Morale anarchiste, l'Anarchie dans l'évolution socialiste, Un siècle d'Attente, Esprit de révolte, Aux Jeunes Gens, la Grande Révolution, les Temps Nouveaux, l'Inévitable Anarchie, la Guerre* (brochures).

P. KROPOTKINE et John BURNS. — *La Grande Grève des Docks* (brochure, 1897).

Antonio LABRIOLA. — *Essais sur la Conception matérialiste de l'histoire* (tr. fr. Giard, 1898).

LEGAVRE. — *Un crime social : l'assassinat de Francisco Ferrer* (Société Nouvelle, octobre et novembre 1910).

LÉNINE. — *L'Etat et la Révolution* (1917) (tr. fr., Paris, Bibl. Communiste, 1921); *la Maladie infantile du Communisme* (tr. fr., Paris, Bibl. Communiste, 1920); *Pages choisies* (Paris, Bureau d'éditions, de diffusion et de publicité).

C. LOMBROSO. — *Les Anarchistes* (tr. fr., Flammarion, 1896).

Errico MALATESTA. — *Entre Paysans ; l'Anarchie ; Un peu de Théorie; Anarchie et Organisation* (brochures).

Ch. MALATO. *Philosophie de l'Anarchie* (Stock, 1897); *L'Homme nouveau* (Stock, 1898).

MARX et ENGELS. — *Manifeste du Parti communiste* (1848).

Karl MARX. — *L'Allemagne en 1848, Karl Marx devant les jurés de Cologne, Révélation sur le procès des Communistes* (tr. fr., Schleicher, 1901); *La lutte des Classes en France, le XVIII Brumaire de Louis-Bonaparte* (tr. fr., Schleicher, 1900); *Le Capital* (tr. fr., Costes, 1924 et ann. suiv.); *Critique du Programme de Gotha* (1875).

Silva MENDÈS. *Socialisme libertaire ou Anarchisme* (en portugais; 1896).

Saverio MERLINO. — *L'Individualisme dans l'Anarchisme* (Société Nouvelle, nov. 1893. — Controverse au sujet de cet article entre S. Merlino, P. Reclus, Ch. Malato et H.-E. Samuels, dans Revue Anarchiste et Revue Libertaire, 1893-1894); *Collectivisme, Communisme, Social-Démocratie et Anarchisme* (Revue Socialiste, juin 1897); *Formes et Essence du Socialisme* (tr. fr., Giard, 1898).

Henry MICHEL. — *L'Idée de l'Etat* (Hachette, 1896).

A. NAQUET. — *L'Anarchie et le Collectivisme* (Sansot, 1904).

Max NETTLAU. — *Bibliographie de l'Anarchie* (Bruxelles, 1897); *Life of Michael Bakunin* (3 vol., 50 exemplaires polycopiés, 1899); *Errico Malatesta* (Berlin, 1922); *Der Vorfrühling der Anarchie* (jusqu'en 1864) (Berlin, 1925); *Der Anarchismus* (1859-1880) (Berlin, 1927); *Elisée Reclus* (Berlin, 1928).

Domela NIEUWENHUIS. — *Le Socialisme en danger* (Stock, 1897); *la Débâcle du Marxisme* (Humanité Nouvelle, 1900); *l'Education libertaire* (brochure); articles sur l'éducation dans Société Nouvelle, janvier et avril 1910.

Flor O'SQUARR. — *Les Coulisses de l'Anarchie* (Savine, 1892).

F. PELLOUTIER. — *L'Organisation corporative et l'Anarchie* (l'Art Social, octobre 1896).

G. PLEKHANOV. — *Anarchisme et Socialisme* (brochure); *Les Questions fondamentales du Marxisme* (1908) (tr. fr., Editions Sociales Internationales, 1927).

E. PORTAL. — *Notes sur l'Anarchisme* (l'Art Social, juillet 1893).

M. DE PRÉAUDEAU. — *Michel Bakounine et le Collectivisme dans l'Internationale*, 1868-1876 (Rivière, 1912).

F. DE PRESSENSÉ, UN JURISTE, Emile POUGET. — *Les Lois Scélérates de 1893-1894* (Revue Blanche, 1898-1899).

J. PROLO. — *Les Anarchistes* (Rivière, 1912).

M. RALÉA. — *L'Idée de Révolution dans les doctrines socialistes* (Rivière, 1925).

Elisée RECLUS. — *L'Homme et la Terre* (préface et chapitre dernier); *l'Evolution, la Révolution et l'Idéal anarchique* (Stock, 1897); *Correspondance* (3 vol., Schleicher, 1911, et Costes, 1925); *A mon frère le Paysan, la Peine de Mort, l'Evolution légale et l'Anarchie, l'Anarchie* (brochures); *le Droit de Suffrage* (article, Révolté, 1885). — *Préfaces* à : *Dieu et l'Etat* (fragment de Bakounine édité par E. R. et Cafiero, Genève, 1882), *le Socialisme en danger* (de D. Nieuwenhuis), *Paroles d'un Révolté* et *la Conquête du Pain* (de Kropotkine).

E. RECLUS et H. SENSINE. — *Les Produits de la Terre, les Produits de l'Industrie, Richesse et Misère* (brochures).

G. RENARD. — *Socialisme libertaire et Anarchisme* (brochure); *Le Socialisme séparé de l'Anarchisme* (Revue Socialiste, juillet 1896).

Karl RENNER. — *Le Socialisme empirique* (Monde, décembre 1929).

Jean ROULE. — *Ce que veulent les Révolutionnaires* (brochure).

D. SAURIN. — *L'Ordre par l'Anarchie* (brochure).

A. Schatz. — *L'Individualisme économique et social* (Colin, 1907).
W. Sombart. — *Le Socialisme et le Mouvement social au XIX^e^ siècle* (tr. fr., Giard, 1898).
Tcherkesoff. — *Doctrines et Actes de la Social-Démocratie* (brochure, 1896).
G. Thonar. — *Ce que veulent les Anarchistes* (brochure).
C. Turgeon. — *Critique de la Conception socialiste de l'Histoire*, (Sirey, 1930).
H. Varennes. — *De Ravachol à Caserio* (Garnier, 1895).
G. Yvetot. — *Pelloutier* (Revue Anarchiste, décembre 1924).
Et les journaux et revues : *le Révolté* (1879-1887), *la Révolte* (1887-1894), *les Temps Nouveaux* (1895-1914), *le Libertaire, Publications de la Révolte et des Temps-Nouveaux, Revue Anarchiste, Revue Libertaire, Revue Socialiste, Revue Marxiste, Mouvement Socialiste, Humanité Nouvelle, Société Nouvelle.*

TABLE

Pages

Préface 1

PREMIÈRE PARTIE : LA GENÈSE DU MOUVEMENT.

CHAPITRE PREMIER. — Des Précurseurs 3
L'idée socialiste 4
L'idée libertaire 8

CHAPITRE II. — Bakounine et l'Internationale 16

CHAPITRE III. — Depuis Bakounine 26
Elisée Reclus 27
Kropotkine 29
Du jurassisme à l'Anarchisme-Communisme 30
Anarchisme, Social-Démocrate, Syndicalisme 36
La Guerre et le Bolchévisme 42

APPENDICE. — L'Anarchisme et le mouvement révolutionnaire russe 49

DEUXIÈME PARTIE : LA DOCTRINE.

Titre Premier : Essai de Synthèse de l'Anarchisme-Communisme.

CHAPITRE PREMIER. — Les Bases 59
Les postulats : Science. Religion, Métaphysique 59
Déterminisme et Matérialisme historiques dans le Marxisme 65
La protestation « volontariste » et « idéaliste » dans l'Anarchisme 73
L'idéal 79

CHAPITRE II. — Révision des notions de norme et de sanction. 89

CHAPITRE III. — L'Anarchisme et la Famille 105

Pages

CHAPITRE IV. — Le Communisme libertaire 111
La critique du régime capitaliste et l'idée socialiste dans l'Anarchisme 111
La critique du collectivisme autoritaire 120
La possibilité du Communisme libertaire 125

CHAPITRE V. — Contre l'Etat et le Droit 132
La nation et le problème de l'organisation politique dans le Socialisme 132
La valeur de la loi 137
L'Etat et le Droit modernes 147
La doctrine politique du Marxisme 155
Le fédéralisme anarchiste 160
Défense nationale et lutte contre le crime 164

CHAPITRE VI. — La méthode révolutionnaire 170

Titre II : Quelques autres Anarchismes.

CHAPITRE PREMIER. — L'anarchisme néo-chrétien de Tolstoï .. 187

CHAPITRE II. — L'Anarchisme métaphysique de Stirner 193

CHAPITRE III. — L'Anarchisme individualiste 202

Conclusion 211

BIBLIOGRAPHIE 219

TABLE 225

Imp. RIOU-REUZÉ, rue de la Monnaie, Rennes.